KARL MARX • FRIEDRICH ENGELS

# ALMAN İDEOLOJİSİ

Çevirenler: Tonguç Ok - Olcay Geridönmez

felsefe





EVRENSEL BASIM YAYIN

*Karl Marx*
*Friedrich Engels*

# ALMAN İDEOLOJİSİ

Çevirenler:

# Tonguç Ok - Olcay Geridönmez

Felsefe



Kitabın orijinal adı:

# Die deutsche Ideologie

Kritik der neuesten deutschen Philosophie

in ihren Repräsentanten

Feuerbach, B. Bauer und Stirner,

und des deutschen Sozialismus

in seinen verschiedenen Propheten

ALMAN İDEOLOJİSİ
Karl Marx - Friedrich Engels

Çevirenler: Tonguç Ok - Olcay Geridönmez
Kapak Tasarım: Devrim Koçlan

Evrensel Basım Yayın 524


Sertifika No 11015

DOĞA BASIN YAYIN
Dağıtım Ticaret Limited Şirketi
Tarlabaşı Blv. Kamerhatun Mah. Alhatun Sk. No: 25 Beyoğlu / İstanbul
T: 0212 255 25 46 F: 0212 255 25 87
www.evrenselbasim.com - info@evrenselbasim.com

# Yayınevinin Notu

Alman İdeolojisi'nin tam metni Türkçeye ilk kez kazandırılırken eserin Marksizm Leninizm Enstitüsü tarafından hazırlanan Almanca ve İngilizce basımlarından yararlanılmıştır.

Elinizdeki kitabın çevirisinde, Almanya'da Dietz Verlag (Berlin) tarafından 1958 yılında yayınlanan Marx Engels Eserler'in 3. cildi esas tutulurken, Progress Publishers'in (Moskova) 1976'da hazırladığı İngilizce Marx Engels Collected Works'un [Toplu Eserler] 5. cildi de değerlendirilmiştir.

Almanca ve İngilizce basımlarında düzenleme farkı olan eserin 1. cildinin I. bölümünde (Feuerbach) Almanca basım dikkate alınmıştır; ayrıca, sadece İngilizce basımında yer alan tüm pasajlar, notlar ve editoryal notlar Türkçe çeviriye dâhil edilmiştir.

Almanca Marx-Engels Eserler'in 4., İngilizce Toplu Eserler'in ise 5. cildinin devamında yer verilen –Engels'in kaleme aldığı– "Hakiki Sosyalistler" başlıklı bölüm, Alman İdeolojisi'nin ikinci cildinin doğrudan devamı olması itibarıyla Türkçe basımda da yer almaktadır.

# Önsöz

Karl Marx ve Friedrich Engels Eserler'in üçüncü cildi, Marx'ın 1845 ilkbaharında kaleme aldığı "*Feuerbach üzerine Tezler*"i ve bilimsel sosyalizmin kurucularının 1845/46'da yarattıkları büyük ortak çalışmaları "*Alman İdeolojisi*"ni içeriyor.

Bu ciltte yer alan çalışmalar, bilimsel komünizmin doğuş dönemine aitler ve Marksist partinin felsefi, teorik temellerinin oluşturulmasında önemli bir aşamayı temsil ediyorlar; Marx ve Engels'in tümüyle olgunlaşmış ilk eserlerinin dolaysız öncelleridirler.

Marx ve Engels'in bu dönemde önlerine koydukları görevleri karakterize etmek için Engels 1885 yılında "*Komünistler Birliği'nin Tarihine İlişkin*" makalesinde şunları yazdı: "İkimiz de politik hareketin ortasına dalmış bulunuyorduk, kültür dünyasında, özellikle Batı Almanya'da, belli bir taraftar kitlemiz vardı ve örgütlü proletaryayla epey temas içindeydik. Görüşlerimizi bilimsel olarak temellendirmekle yükümlüydük; ama başta Alman proletaryası olmak üzere, Avrupa proletaryasını düşüncelerimize kazanmak da bizim için bir o kadar önemliydi."

Marx ve Engels'e ait yeni devrimci dünya görüşü oluşmakta ve burjuva ile küçük burjuva ideolojisine karşı mücadele içerisinde işçi kitlelerine ulaşan yolu açmaktaydı. Materyalist dünya görüşlerinin geliştirilmesinde Marx ve Engels eleştirilerinin sivri ucunu öncelikle Hegel'in nesnel idealizmiyle Genç Hegelcilerin öznel idealizmine yönelttiler. İdealizme karşı mücadelede Marx ve Engels, Feuerbach'ın felsefesinin materyalist özünü savundular ama aynı zamanda Feuerbach materyalizminin tutarsızlığını, sınırlılığını ve metafizik karakterini açığa çıkardılar. Marx ve Engels yeni dünya görüşlerinde diyalektik ile materyalizmi birbirinden kopmaz tek bir bütün halinde birleştirdiler ve böylelikle nitelik bakımından yeni bir materyalizmin, diyalektik materyalizmin temelini attılar.

Kitap, Marx'ın Feuerbach üzerine tezleriyle başlıyor. Friedrich Engels, eseri "*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*"na (1888) yazdığı

önsözde önemine dikkat çektiği bu tezleri "yeni dünya görüşünün dâhiyane nüvelerinin kaydedildiği ilk belge olması bakımından paha biçilemez" olarak niteliyor.

"*Feuerbach Üzerine Tezler*"de Marx, hem Feuerbach'ın hem de öncesindeki materyalizmin tamamının temel kusurunu ortaya koyar: Edilgen seyirci karakterini, insanın devrimci, pratik-eleştirel etkinliğinin öneminin görülmeyişi. Marx devrimci pratik etkinliğin, dünyanın idrak edilmesinde ve dönüştürülmesindeki belirleyici rolünü vurgular. Bu bakımdan on birinci tezin özel bir önemi vardır: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, aslolan onu *değiştirmektir*." Bu tezde Marksist felsefe ile Marksizm öncesi materyalizm de dâhil olmak üzere daha önceki felsefenin tamamı arasındaki temel fark özlü bir biçimde formüle edilmiştir. Bu tezde Marx ve Engels'in yarattığı teorinin dönüştürücü karakteri, devrimci pratikle kopmaz bağı ifade bulmaktadır.

İnsana tarihsel değil soyut yaklaşan Feuerbach'ın aksine Marx, insani özün gerçekte bir "toplumsal ilişkiler bütünü" olduğu tezini ortaya koyar. Böylelikle Marx materyalizmi, insan toplumunun anlaşılmasını kapsayacak şekilde genişletir.

Marx, "*Feuerbach Üzerine Tezler*"i yazarken, Engels'in ifadesiyle kendi materyalist tarih teorisini artık ana hatlarıyla geliştirmiş bulunuyordu. Marx'ın daha sonraları anımsadığı gibi, Engels'in 1845'in ilkbaharında Brüksel'e gelişinde, ortak görüşlerini kaleme alıp geliştirme kararı almışlardı ve bunu Hegel sonrası Alman felsefesinin bir eleştirisi biçiminde gerçekleştirdiler. Marx ve Engels'in bu ortak çalışmalarının ürünü "*Alman İdeolojisi*" olmuştur; ne var ki bu kapsamlı eseri basma olanağını bulamadılar. Bu konuda Marx ileride, "*Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*" eserine yazdığı önsözde "asıl amacımıza –kendi kendimizi kavramak– ulaştığımızda el yazmasını bir o kadar gönül rahatlığıyla farelerin kemirici eleştirisine terk ettik" diyecekti.

"*Alman İdeolojisi*" olağanüstü fikir zenginliğine sahip bir eserdir. Bu kapsamlı yapıtta Marx ve Engels'in o sıralarda doğa ve toplumun gelişim yasalarının gerçek bir biliminin yaratımıyla gerçekleştirdiği büyük devrimci dönüşüm açık bir biçimde ifade bulmaktadır.

"*Alman İdeolojisi*"nde en başat yeri, bu eserin ilk bölümünde ilk kez ayrıntılı olarak ortaya konan temel ilkeleriyle tarihsel materyalizmin geliştirilmesi almaktadır.

Marx ve Engels, "*Alman İdeolojisi*"nde insanın toplumsal var oluşunun onun toplumsal bilincini belirlediği tezini ortaya koyarlar ve bu tezi açıklarlar. İnsanın toplumsal yaşamının bütününde üretim biçiminin belirleyici rolünü gösterirler. Üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin en genel nesnel gelişim yasaları ilk kez "*Alman İdeolojisi*"nde karakterize edilir. Eser, son derece önemli ekonomik toplum biçimi kavramını şimdiden içermekte ve tarihsel olarak birbirini izleyen biçimlerin en önemli özelliklerinin kısa bir analizini vermektedir. Ancak Marx ve Engels "*Alman İdeolojisi*"nde hâlâ, geliştirdikleri teorinin bazı temel kavramlarını, daha sonraları başkalarıyla, bu yeni kavramların içeriklerini daha kesin olarak yansıtan terimlerle değiştirecekleri terimlerle ifade ederler. Örneğin "üretim ilişkileri" kavramı bu eserde "[ekonomik] ilişki araçları", "[ekonomik] ilişki biçimi", "[ekonomik] ilişki koşulları" [Verkehrsmittel, Verkehrsform, Verkehrsverhältnisse] terimleriyle ifade edilmiştir; "mülkiyet biçimi" terimi fiilen ekonomik toplum biçimi kavramını kapsamaktadır.

Toplumun gelişiminin nesnel yasalarını analiz ederek Marx ve Engels, politik ve ideolojik üst yapının son tahlilde her bir tarihsel gelişim aşamasında var olan ekonomik ilişkiler tarafından belirlendiğini gösterirler. "*Alman İdeolojisi*"nde devletin rolü, ekonomik egemenliğe sahip sınıfın iktidar aracı olarak ortaya konmaktadır. Marx ve Engels, sınıf mücadelesi ve devrimin, tarihsel gelişimin motor güçleri olduğunu gösterirler.

Marksist tezlerin en önemlilerinden biri, proletaryanın tarihsel rolüne dair tez, "*Alman İdeolojisi*"nde kapsamlı bir bilimsel temel kazanmıştır. Marx ve Engels politik iktidarın proletarya tarafından ele geçirilmesi görevini ilk kez bu eserde dillendirirler. Onların, "Egemen olmak gayretindeki her sınıf, proletaryanın durumunda olduğu gibi, kendi egemenliği, eski toplum biçiminin tamamının ve genel olarak egemenliğin ortadan kaldırılmasını gerektirse de, her şeyden önce politik iktidarı ele geçirmek zorundadır" [sf. 41] tezi, proletarya diktatörlüğü öğretisinin nüvesini içermektedir. Bu sonuç çıkarımın gerekçelendirilmesinde Marx ve Engels ana hatlarıyla proleter devrimin en önemli ekonomik, politik ve ideolojik önkoşulları ve onun önceki diğer tüm devrimlerden temel farkını karakterize ederler: Seyirleri içerisinde sömürünün bir biçimi diğer bir biçimiyle yer değiştirirken, proleter devrim her türlü sömürünün ortadan kaldırılmasına yol açar; proleter devrim nihai sonuç olarak, hangi türden olursa olsun sınıfların egemenliğiyle birlikte sınıfların kendisini de ortadan kaldırır. Marx ve Engels komünist devrimin devasa tarihsel rolünü açığa çıkarırlar ve devrimin "yalnızca *egemen* sınıfın başka herhangi bir yolla yıkılmasının imkânsız olması nedeniyle değil, aynı zamanda, *yıkan* sınıfın da ancak devrim yoluyla kendini eskinin tüm

pisliğinden kurtarabilecek ve toplumu yeni baştan kurabilecek duruma gelebilmesi nedeniyle de zorunlu" [sf. 72] olduğunu yazarlar.

Marx ve Engels, "*Alman İdeolojisi*"nde kent ile köy, zihinsel ile bedensel emek arasındaki karşıtlığın doğuşu ve gelişiminin nedenlerini ortaya koyarlar ve bu karşıtlıkların toplumun proleter devrim tarafından dönüştürülmesi sürecinde ortadan kaldırıldığını gösterirler.

"*Alman İdeolojisi*"nde ekonomik ilişkilerin incelenmesiyle özel olarak ilgilenmemelerine karşın, Marx ve Engels bu eserde yine de Marksist politik ekonominin son derece önemli bir dizi başlangıç tezini formüle etmişlerdir. Marx'ın yazdığı gibi, bu eser "okuyucuları, kendini şimdiye dek var olan Alman biliminin doğrudan doğruya karşısına koyan bir ekonomi görüşüne" hazırlamak amacını taşıyordu.

Diyalektik ve tarihsel materyalizmi geliştirirken Marx ve Engels yalnızca felsefede ve tarih anlayışında radikal bir değişim meydana getirmediler, aynı zamanda politik ekonomiye gerçekten bilimsel bir araştırma yöntemi de kazandırdılar.

"*Alman İdeolojisi*" ekonomik yasaların ve kategorilerin nesnel karakterinin açık ve kesin bir anlayışını sunmaktadır. Burjuva toplumunun ekonomik yasa ve kategorilerini ebedi ve değişmez olarak kabul elden burjuva ekonomistlerinin aksine Marx ve Engels bunlarda, tarihsel olarak sınırlı ve geçici toplumsal koşulların teorik yansımasını görürler. "Toprak rantı, kâr vb. özel mülkiyetin fiili varoluş biçimleri, belirli bir üretim aşamasına karşılık gelen *toplumsal ilişkilerdir*." [sf. 197]

Marksist politik ekonomi için son derece önemli olan ekonomik toplumsal biçim kavramını ilk kez burada kullanan Marx ve Engels "*Alman İdeolojisi*"nde, tarihsel gelişimin farklı aşamalarında "emeğin maddesi, araç-gereçleri ve ürünü bakımından bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin" [sf. 31] nasıl değiştiğini, mülkiyetin tarihsel biçimlerinin –Marx ve Engels'in o dönemdeki terminolojisine göre kabile mülkiyetin, antik, feodal ve burjuva mülkiyetin– birbirini takip ettiğini gösterdiler. Marx ve Engels mülkiyetin bu biçimleri arasındaki farkları gösterirken aynı zamanda her yeni neslin daha önceki nesillerden miras kalan üretici güçleri devralmasıyla ifade bulan toplumsal gelişimin sürekliliğini de ortaya koydular.

Marx ve Engels, ilgili aşamada var olan üretici güçlerin zemininde gelişen üretim ilişkilerinin ("Verkehrsform" [ekonomik ilişki biçimi]) her birinin

bütünlüğünün bu üretici güçlerin karakterine uygun olduğunu ve gelişimlerinin önkoşulunu oluşturduğunu, daha sonraki gelişimlerinde kendi kendilerine ayak bağı olduğunu ve onlarla çelişkiye düştüğünü gözler önüne serdiler. Bu çelişki çözümünü, "ayak bağı haline gelmiş eski ekonomik ilişki biçiminin [Verkehrsform] yerine, daha gelişkin üretici güçlere ... karşılık gelen bir yenisinin geçmesiyle..." [sf. 73] bulmaktadır. Marx ve Engels, "tarihteki tüm çatışmaların kökeninde üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki çelişkinin yattığına" [sf. 74] ve bu çelişkinin "her seferinde bir devrim halinde patlak vermek" [sf. 75] zorunda olduğuna işaret ettiler. Dolayısıyla burada, Marx ve Engels tarafından keşfedilen üretim ilişkileriyle üretici güçlerin karakteri arasındaki mutlak uygunluğa dair ekonomik yasanın, klasik formülasyonuna Marx'ın "*Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*" eserinde kavuşan yasanın tezlerinin ham hali şimdiden mevcuttur.

Marx ve Engels bu yasayı kapitalizmin analizinde kullanmışlardır. Kapitalist toplumun karakterize edilmesinde onu nesnel olarak zorunlu ve dolayısıyla tarihsel olarak geçici bir "ilişki biçimi" olarak gördüler. Marx ve Engels, üretici güçlerinin belirli bir gelişim aşamasında üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin onları kısıtlayan bir ayak bağı haline dönüştüğünü ve kaçınılmaz olarak komünist devrim tarafından yok edileceğini tanıtlamışlardır. Bu devrim üretim ilişkilerini üretici güçlerle uyum haline getirecektir.

"*Alman İdeolojisi*"nde, gelecekteki komünist toplumun kimi temel hatlarına işaret edilmektedir. Komünist toplumun temel özelliği, Marx ve Engels'in gözünde, insanların komünizmde nesnel ekonomik yasaları bilinçli olarak kullanacak olmaları ve böylelikle üretime, değişime, kendi toplumsal ilişkilerine egemen olacaklarıdır. Ancak komünizmde her insan tüm yeteneklerinin ve becerilerinin tam, çok yönlü bir gelişimine kavuşacaktır.

"*Alman İdeolojisi*"nde Marx ve Engels, Yeni Hegelcilerin estetik görüşlerini eleştirirler, Marksist estetiğin bir dizi temel tezlerini ortaya koyar ve bunları temellendirirler. Sanatın ve sanatçının yaratıcı ruhunun, tarihsel gelişimin her bir somut aşamasındaki toplumun ekonomik ve politik yaşamına bağımlılığını sergilerler.

Marx ve Engels düşünmenin, zihinsel ihtiyaçların, ilgilerin, eğilimlerin ve insanın duygularının özünü ve rolünü açıklarlar; bunların değişimi ve gelişiminin belirleyici nedenlerinin toplumun maddi yaşamında temel bulunduğunu gösterirler ve böylelikle Marksist, diyalektik-materyalist psikolojinin temelini atarlar.

Marksist teorinin "*Alman İdeolojisi*"ndeki geliştirilişi, kendilerinden önceki felsefi, toplumsal politik ve ekonomik düşüncelerin eleştirel bir analizinden koparılamaz.

Eserin büyük önem taşıyan bir diğer yönü de, Marx ve Engels'in felsefe tarihi alanında yaptıkları çok sayıda kısa, ama son derece derinlikli incelemelerdir. Bunlar, hem Antik Yunan materyalist felsefe hem de daha sonraki dönemlere ait düşünürlerin görüşleri üzerine önemli değerlendirmeler içermektedir. "*Alman İdeolojisi*"nde çeşitli burjuva toplum savunucularının felsefi görüşleri sert bir şekilde eleştirilmektedir.

Diyalektik ve tarihsel materyalizmin bakış açısından hareketle Marx ve Engels, Fransız ve İngiliz ütopik sosyalizminin ve komünizminin eleştirel bir analizini yaparlar.

"*Alman İdeolojisi*", İngiliz ve Fransız burjuva politik ekonomisinin tarihine ilişkin bir dizi kısa taslak içermektedir.

Geliştirdikleri yeni dünya görüşünün temel tezlerinden hareketle Marx ve Engels "*Alman İdeolojisi*"nde, daha önce "*Kutsal Aile*"de başladıkları Yeni Hegelci Bruno Bauer'in görüşlerinin eleştirisini tamamladılar. Bilimsel komünizmin kurucuları, anarşizmin ilk ideologlarından biri olan Yeni Hegelci Max Stirner'in felsefi, ekonomik ve sosyolojik görüşlerinin küçük burjuva, gerici karakterini açığa çıkardılar. Bauer ve Stirner eleştirileriyle Marx ve Engels, Yeni Hegelcilerin felsefelerinin tamamını, ayrıca Hegel'in felsefesini ve genel olarak idealist felsefeyi eleştirdiler.

"*Alman İdeolojisi*"nde, "genel insan sevgisi"nin küçük burjuva duygusal propagandasıyla sınıflar barışı düşüncelerini yaymaya çalışan Alman "hakiki" sosyalistlerinin küçük burjuva görüşlerinin gerici özü açığa çıkarılmaktadır. Bu propaganda, halkın bütün demokratik güçlerinin mutlakçılığa ve feodal koşullara karşı mücadelesinin keskinleştiği ve aynı zamanda proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişkilerin giderek daha belirgin bir biçimde gün yüzüne çıktığı devrim öncesi Almanya'da özellikle zararlıydı. Marx ve Engels, "hakiki" sosyalistlerin milliyetçiliğini, kendilerini diğer uluslardan üstün görmelerini de eleştirdiler.

Marx ve Engels'in yaşadığı dönemde "*Alman İdeolojisi*"nin yalnızca ikinci cildi yayınlandı. Engels'in ölümünden sonra "*Alman İdeolojisi*"nin el yazmaları Alman sosyal demokrasisinin oportünist önderlerinin elinde kaldı ve bu eseri uzun zaman kamuoyundan sakladılar. Eserin tamamı, bize ulaştığı haliyle Marx-

Engels-Lenin Enstitüsü tarafından ilk kez 1932'de Almanca, 1933'te de Rusça yayınlandı.

*Sovyetler Birliği Komünist Partisi*
*Merkez Komitesi'ne bağlı*
*Marksizm-Leninizm Enstitüsü*

[illegible]

*Marx'ın not defterinde yer alan Feuerbach üzerine 11. Tezi'nin orijinali*

# Karl Marx
# [Feuerbach Üzerine Tezler[1]]

## 1. ad Feuerbach

1

Bundan önceki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki de dâhil olmak üzere) başlıca kusuru; nesnenin, gerçekliğin, duyumsallığın *duyusal insan etkinliği*, *pratik* olarak, öznel olarak değil, yalnızca *nesne ya da sezgi* [Anschauung[1]] biçiminde kavranmasıdır. Bu yüzden, *etkin* yan, materyalizmin tersine, gerçek duyusal etkinliği olduğu haliyle elbette tanımayan idealizm tarafından soyut olarak geliştirilir. Feuerbach, kavramsal nesnelerden gerçekten farklı olan duyusal nesneler istemesine karşın, insan etkinliğinin kendisini *nesnel* etkinlik olarak kavramaz. Dolayısıyla, *Das Wesen des Christenthums*'ta[2], insana özgü gerçek tutum olarak yalnızca teorik yaklaşım görülürken, pratik yalnızca kirli-Yahudi görünümüyle kavranıp saptanır.[2] İşte bu yüzden, Feuerbach, "devrimci", "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini kavrayamaz.

2

İnsan düşüncesinde nesnel hakikatin payı olup olmadığı, teorik değil *pratik* bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oluşunu pratikte kanıtlamak zorundadır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerine yürütülen tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur.

3

Koşulların değiştirilmesine ve eğitime dair materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitmenin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu nedenle, toplumu iki bölüme –birine toplum üstü bir konum verecek şekilde– ayırmak zorunda kalır.

Koşulların değişme[si] ile insan etkinliğinin veya öz-değişiminin[3] örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* olarak kavranıp doğru anlaşılabilir.

4

Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, biri dinsel öteki seküler olmak üzere dünyanın ikili bir hale getirilmesi olgusundan hareket eder. Onun eseri, dinsel dünyayı onun seküler temeli haline getirmekten ibarettir. Ne var ki seküler temelin kendi kendinden ayrılıp bulutların arasında kendine bağımsız bir krallık tayin etmesi, ancak bu seküler temelin kendi iç çekişme ve çelişkileriyle açıklanabilir. Yani bu temelin kendisi, kendi içinde hem çelişkileriyle birlikte anlaşılmak hem de pratikte kökten değiştirilmek zorundadır. Böylece, örneğin, dünyevi ailenin kutsal ailenin sırrı olduğu bir kez keşfedildikten sonra, artık ilkinin teoride ve pratikte yok edilmesi gerekir.

5

*Soyut düşünceyle* tatmin olmayan Feuerbach, *sezgiyi* ister; fakat duyusallığı *pratik*, insana özgü duyusal etkinlik olarak görmez.

6

Feuerbach dinsel özü *insani* öz haline getirir. Ne var ki, insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, bu yüzden:

1. Tarihsel süreçten soyutlama yapmak, dinsel duyguyu kendi başına tanımlamak ve soyut –*yalıtılmış*– bir insan bireyi varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Dolayısıyla öz, yalnızca “tür” olarak; çok sayıda bireyi *doğal biçimde* birbirine bağlayan içsel, sessiz bir genellik olarak kavranabilmektedir.

7

Feuerbach, bu yüzden, “dinsel duygu”nun kendisinin toplumsal bir ürün olduğunu ve analiz ettiği soyut bireyin belirli bir toplum biçimine ait olduğunu göremez.

8

Toplumsal hayatın tamamı, özünde *pratiktir*. Teoriyi mistisizme götüren bütün sırlar, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur.

9

Sezgileyen materyalizmin, yani duyumsallığı pratik etkinlik olarak kavramayan materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta, tek tek bireylerin ve burjuva toplumun sezgisidir.

10

Eski materyalizmin bakış açısı burjuva toplumdur, yeni materyalizmin bakış açısı ise insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır.

11

Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, aslolan onu *değiştirmektir*.

1845 İlkbaharında yazıldı. İlk olarak 1924 yılında,

SBKP MK Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından

Marx-Engels Arşivler, 1. Kitap'ta –Almanya'da ve Rusya'da– yayınlandı.

El yazmasına uygun olarak basılmıştır.

**Karl Marx**
**Friedrich Engels**

# Alman İdeolojisi

Temsilcileri Feuerbach, B. Bauer ve Stirner’in şahsında

modern Alman felsefesinin ve çeşitli peygamberleri şahsında

# Alman sosyalizminin eleştirisi[3]

1845-1846 yıllarında yazılmıştır.

İlk kez Alman dilinde orijinal el yazmaları ışığında

Marx-Engels-Lenin Enstitüsü tarafından

1932’de Moskova’da yayınlanmıştır.

Alman İdeolojisi’nin el yazmalarının kimi yerleri hasar görmüştür; Marx’ın söylediğine göre ve “III. Aziz Max” el yazmalarının kopyasında da söz edildiği gibi “farelerin kemirici eleştirisi”ne maruz kaldılar. Elinizdeki baskıda hasarlı yerler sağlam kalmış cümle parçacıklarının ışığında *köşeli parantez* içinde belirtilerek tamamlanmıştır. Redaksiyonun gerekli gördüğü az sayıdaki eklemeler yine aynı şekilde köşeli parantez içinde belirtilmiştir. El yazmalarındaki boşluklar dipnotlarda belirtilmektedir. El yazmalarında Marx ve Engels’in düştükleri kenar notları yine dipnot olarak gösterilmekle birlikte kenar notu oldukları ayrıca belirtilmektedir. Yine, el yazmalarında Marx ve Engels tarafından dikey çizgilerle geçersiz hale getirilen, ancak tamamlanmış cümlelerden oluşan ve dolayısıyla belirli düşüncelerin gelişme seyrini gözler önüne seren metin bölümleri de dipnotlarda belirtilmektedir.

# I. Cilt

## [Temsilcileri Feuerbach, B. Bauer ve Stirner'in şahsında modern Alman felsefesinin eleştirisi]

# Önsöz

İnsanlar şimdiye dek kendileri hakkında, ne oldukları ve ne olmaları gerektiği hakkında daima yanlış tasavvurlar geliştirdiler. İlişkilerini, tanrı tasavvurlarına, normal insan tasavvurlarına vb. göre düzenlediler. Kendi beyinlerinin ürünlerine hâkim olamadılar. Yaratıcılar, kendi yaratılarının önünde diz çöktü. Biz onları boyunduruğu altında köreldikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin bu egemenliğine isyan edelim. İnsanlara, bu kuruntuların yerine insanın özüne uygun düşen düşünceleri koymayı öğretelim diyor biri[4]; bu kuruntulara eleştirel yaklaşmayı öğretelim diyor bir başkası[5]; bunları kafalarından çıkarıp atmayı öğretelim diyor üçüncüsü[6]; böylece mevcut gerçeklik yıkılacaktır, diyorlar.

Bu masum ve çocuksu hayaller, Alman kamuoyunun huşu içinde ("korkuyla karışık bir saygıyla" da diyebiliriz) karşıladığı, ayrıca *felsefi kahramanlarımızın* da büyük bir ciddiyetle, dünya açısından yıkıcı bir tehlike oluşturan caniyane bir saygısızlık olarak takdim ettikleri günümüz Genç-Hegelci felsefenin özünü oluşturmaktadır. Elinizdeki kitabın birinci cildi, kendilerini kurt sanan ve başkalarının da öyle gördüğü bu koyunların maskelerini düşürmeyi, onların meleyişlerinin, Alman yurttaşlarının tasavvurlarının felsefi bir biçim altında dile getirilmesinden ibaret olduğunu ve bu felsefi yorumcuların palavralarının, Almanya'daki gerçek koşulların içler acısı durumu yansıtmaktan başka bir anlam taşımadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu cildin amacı, hayalci ve şaşkın Alman halkının pek sevdiği, gerçeğin gölgesine karşı yürütülen bu felsefi mücadelenin gülünçlüğünü ortaya koymak ve gözden düşürmektir.

Bir zamanlar, gözü kara bir adam, insanların suda boğulmalarının tek nedeninin, onların *yerçekimi fikrine* saplanmaları olduğunu savunuyordu. Eğer insanlar, örneğin, bunun bir hurafe olduğunu ilan edip bu fikri kafalarından çıkarıp atsalarmış, suda boğulma tehlikesinden tamamen kurtulmuş olacaklarmış. Ömrü boyunca, istatistiklerin kendisine sayısız kanıt sunarak zararlı sonuçlarını tekrar tekrar ortaya koyduğu bu yerçekimi yanılgısına karşı savaştı. Bu gözü kara adam, Almanya'daki yeni devrimci filozofların prototipiydi.[*1]

# Vorrede

Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, ~~[illegible]~~ von dem, was sie sind oder sein sollen. Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt. Befreien wir sie von den Hirngespinsten, den Ideen, den Dogmen, den eingebildeten Wesen, unter deren Joch sie verkümmern. Rebellieren wir gegen diese Herrschaft der Gedanken. Lehren wir sie, diese Einbildungen mit Gedanken vertauschen, die dem Wesen des Menschen entsprechen, sagt der eine, sich kritisch zu ihnen verhalten, sagt der andre, sie sich aus dem Kopf schlagen, sagt der dritte, und die ~~[illegible]~~ bestehende Wirklichkeit wird ~~[illegible]~~ zusammenbrechen.

Diese unschuldigen und kindlichen Phantasien bilden den Kern der ~~[illegible]~~ junghegelschen Philosophie, welche in Deutschland nicht nur von dem Publikum mit Entsetzen und Ehrfurcht empfangen, sondern auch von den philosophischen Heroen selbst mit dem feierlichen Bewußtsein der weltumstürzenden Gefährlichkeit und der verbrecherischen Rücksichtslosigkeit ausgegeben wird. Der erste Band dieser Publikation hat den Zweck, diese Schafe, die sich für Wölfe halten und dafür gehalten werden, zu entlarven, zu zeigen, wie sie die Vorstellungen der deutschen Bürger nur philosophisch nachblöken, wie die Prahlereien dieser philosophischen Ausleger nur die Erbärmlichkeit der wirklichen deutschen Zustände ~~[illegible]~~ widerspiegeln. Es gilt, den philosophischen Kampf mit den Schatten der Wirklichkeit, der dem träumerischen und duseligen deutschen Volk zusagt, zu blamieren und um den Kredit zu bringen.

Ein wackrer Mann bildete sich einmal ein, die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom Gedanken der Schwere besessen wären. Schlügen sie sich diese Vorstellung aus dem Kopfe, etwa indem sie dieselbe für eine abergläubige, für eine religiöse Vorstellung erklärten, so seien sie über alle Wassersgefahr erhaben. ~~[illegible]~~ Sein Lebelang bekämpfte er die Illusion der Schwere, von deren schädlichen Folgen jede Statistik ihm neue und zahlreiche Beweise lieferte. Der wackre Mann war der Typus der neuen deutschen revolutionären Philosophen.

*"Marx'ın el yazısıyla Alman İdeolojisi"nin ilk sayfası*

# I

# Feuerbach
# Materyalist ile idealist görüşün karşıtlığı

## [Giriş]

Alman ideologlarına göre, son birkaç yıl içinde Almanya'da eşi benzeri görülmemiş bir altüst oluş yaşandı. Hegelci sistemin Strauss'la[4] başlayan çözülme süreci, "geçmişin tüm güçlerini" içine sürükleyen evrensel bir kargaşaya dönüştü. Bu genel kaos içinde, kısa sürede yok olup gidecek devasa imparatorluklar doğdu; kendilerinden daha gözü pek ve güçlü rakipler tarafından tekrar karanlığa gömülecek olan kahramanlar ortaya çıktı. Bu, yanında Fransız Devrimi'nin çocuk oyuncağı kaldığı bir devrim, Diyadoklar'ın[5] savaşlarının çok hafif kaldığı dünya çapında bir çatışmaydı. Görülmemiş bir hızla ilkeler ilkelerin yerini aldı, düşünce kahramanları birbirlerini alaşağı etti ve 1842-[18]45 arasındaki üç yıl içinde, Almanya'da, normalde üç yüz yılda yapılandan daha fazla temizlik yapıldı.

Tüm bunlar da güya saf düşünce alanında cereyan etmiş.

Söz konusu olan, kuşkusuz ilginç bir olay: Mutlak tinin çürüme süreci. Son yaşam belirtisi de söndüğünde, bu *caput mortuum*'un[7] çeşitli bileşenleri çözülmeye uğradı, yeni bileşimler kurup yeni tözler meydana getirdiler. O zamana dek mutlak tinin sömürüsü ile yaşayagelmiş olan felsefe imalâtçıları, şimdi bu yeni bileşimlerin üzerine atladılar. Her biri, kendine düşen payın satışını elden geldiğince büyük bir gayretkeşlikle yürüttü. Bunun rekabete yol açması kaçınılmazdı. Bu rekabet başlangıçta görece uygar ve ağırbaşlı bir tarzda yürütüldü. Sonra, Alman pazarı tıka basa doyunca ve tüm çabalara rağmen bu metalar dünya pazarında alıcı bulamayınca, işler, Almanya'da âdet olduğu üzere fabrikasyon ve taklit üretim, kalitenin düşürülmesi, hammaddenin bozuşturulmasıyla, sahte etiketlendirmeler, düzmece alımlar, hatır senetleri ve her türlü gerçek temelden yoksun bir kredi sistemiyle yozlaştı. Rekabet, bugün bize tarihsel bir altüst oluş, devasa sonuçlar ve kazanımların yaratıcısı olarak

sunulan ve kurgulanan amansız bir mücadeleye dönüştü.

Saygın Alman yurttaşının yüreğinde bile gönül okşayıcı bir milli duygu uyandıran bu felsefi şarlatanlığı doğru değerlendirmek için, bütün bu Genç-Hegelci hareketin bayağılığını, yerel dar kafalılığını ve özellikle de bu kahramanların kendi başarılarına dair yanılsamaları ile onların gerçek başarıları arasındaki trajikomik karşıtlığı gözler önüne sermek için, bütün bu tantanaya, Almanya dışında bulunan bir noktadan bakmak gerekir.[*2]

# A. Genel Olarak İdeoloji, Özel Olarak Alman İdeolojisi

Alman eleştirisi, en yeni çalışmalarında dahi, felsefe zeminini terk etmedi. Kendi genel felsefi öncüllerini incelemekten büsbütün uzak durmakla kalmamış, sorularının tamamı, belirli bir felsefi sistemin, Hegel'in sisteminin zemini üzerinde doğmuştur. Yalnızca verdiği yanıtlarda değil, sorduğu sorularda bile bir aldatmaca vardır. Her biri Hegel'i aştığını iddia etmesine karşın, bu modern eleştirmenlerden hiçbirinin Hegel sisteminin kapsamlı bir eleştirisine yeltenmemiş olmasının nedeni, Hegel'e olan bu bağımlılıktır. Onların Hegel'e ve birbirlerine karşı yürüttükleri polemik, her birinin Hegel sisteminin tek bir yönünü ele alması ve bu yönü hem sistemin bütününe, hem de diğerleri tarafından ele alınan öteki yönlere karşı yöneltmesiyle sınırlıdır. Başlangıçta "töz" gibi, "öz-bilinç"[8] gibi bozulmamış saf Hegelci kategoriler kullanıldı; daha sonraları "tür", "biricik", "insan"[9] vs. gibi daha dünyevi isimlerle bu kategoriler sekülerleştirildi.

Strauss'tan Stirner'e kadar bir bütün olarak Alman felsefe eleştirisi, *dinsel* tasavvurların eleştirisiyle sınırlıdır.[*3] Eleştirmenler işe hakiki dinden ve sözcüğün gerçek anlamıyla teolojiden başladılar. Dinsel bilincin ve dinsel tasavvurun ne olduğu ise sonraki süreç içinde farklı biçimlerde belirlendi. Kaydedilen ilerleme, baskın oldukları iddia edilen metafizik, siyasal, hukuksal, ahlaki vb. tasavvurları dinsel ya da teolojik tasavvurlar kategorisine tabi kılmaktan ibaretti. Aynı şekilde, siyasal, hukuksal ve ahlaki bilincin, dinsel ya da teolojik bilinç olduğunu; siyasi, hukuksal, ahlaki insanın, son tahlilde "insan"ın dinsel olduğunu ilan etmekten ibaretti. Dinin egemenliği peşinen kabul edildi. Giderek her egemen ilişkinin dinsel bir ilişki olduğu iddia edildi ve bir külte –hukuk kültüne, devlet kültüne vb.– dönüştürüldü. Sorun artık yalnızca dogmalar ve dogmalara olan inançtı. Dünya giderek genişleyen bir kapsamda kutsallaştırıldı; ta ki Aziz Max[11] onu *en bloc*[12] kutsallaştırıncaya ve böylece, tamamen ortadan kaldırıncaya kadar.

Eski-Hegelciler, her şeyi, Hegelci bir mantık kategorisine indirgenir indirgenmez *kavrıyorlardı*. Genç-Hegelciler ise, her şeyi, ona dinsel tasavvurlar

atfederek ya da teolojik olarak ilan ederek *eleştirdiler*. Genç-Hegelciler mevcut dünyada dinin, kavramların ve tümel bir ilkenin egemen olduğuna inanmada eski-Hegelcilerle birleşiyordu. Yalnız, bir taraf gasp olarak gördüğü bu egemenliğe karşı çıkarken, diğer taraf onu meşru görüp göklere çıkarıyordu.

Genç-Hegelciler tasavvurları, düşünceleri, kavramları, kısacası bağımsız bir varlık olarak atfettikleri bilincin bütün ürünlerini –tıpkı eski-Hegelcilerin bunları insan toplumunun gerçek bağları ilan etmeleri gibi– insanın gerçek prangaları olarak gördüklerinden, açık ki, sadece, bilincin bu illüzyonlarına karşı savaşmak zorundaydılar. Kafalarındaki kurguya göre, insanların ilişkileri, yaptıkları her şey, prangaları ve sınırları, kendi bilinçlerinin ürünü olduğundan, Genç-Hegelciler, bu kurguya uygun olarak, insanlardan, kendi mevcut bilinçlerinin yerine insani, eleştirel ya da bencil bir bilinç[13] edinerek sınırlarından kurtulmalarını isteyen ahlaki bir postulat koydular. Bilincin değiştirilmesi doğrultusundaki bu talep, mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanması, yani farklı bir yorum aracılığıyla benimsenmesi talebine karşılık gelir. Genç-Hegelci ideologlar, sözümona "dünyayı sarsan"[14] söylemlerine rağmen, en koyu muhafazakârlardır. İçlerinden en yenileri, yalnızca "*söylemlere*" karşı mücadele ettiklerini öne sürmekle, faaliyetlerini isabetle tanımlayan ifadeyi bulmuşlardır. Yalnız, bu söylemlerin karşısına yine söylemler koymaktan öte bir şey yapmadıklarını ve bu dünyanın sadece söylemlerle mücadele etmekle, gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olmadıklarını unutuyorlar. Bu felsefi eleştirinin elde edebildiği yegâne sonuç, din tarihi açısından Hıristiyanlık üzerine kimi, üstelik de tek yanlı aydınlatmalarda bulunmuş olmaktır. Diğer bütün iddiaları, bu önemsiz aydınlatmalarla, tarihsel açıdan çok büyük önem taşıyan keşiflerde bulundukları iddiasının biraz daha allanıp pullanmasından ibarettir.

Bu filozofların hiçbiri, Alman felsefesi ile Alman gerçekliği arasındaki ilişkiyi, eleştirileriyle kendi maddi çevreleri arasındaki ilişkiyi sorgulamayı akıl edemedi.

---

Hareket noktamız olan öncüller, keyfi öncüller veya dogmalar değil, gerçek öncüllerdir ve bunlardan ancak imgelemde soyutlama yapmak mümkündür. Bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır. O halde, bu öncülleri, tamamen ampirik yolla saptamak mümkün.

Bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü, hiç kuşkusuz, canlı insan bireylerinin varlığıdır.[*4] Dolayısıyla, saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel

yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir. Elbette, burada insanın ne fiziksel doğasını ne de insanın kendini içinde bulduğu doğa koşullarını, yani coğrafik, oro-hidrografik, iklimsel ve diğer koşulları derinlemesine ele almamıza olanak var.[*5] Tüm tarih çalışmaları, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eylemi tarafından bu temellerde meydana getirilen değişikliklerden hareket etmek zorundadır.

İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. İnsanlar, kendi geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmaya başladılar. Bu, onların fiziksel yapılarının koşulladığı bir adımdır. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler.

İnsanların kendi geçim araçlarını üretme tarzı, her şeyden önce hâlihazırda buldukları ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının niteliğine bağlıdır. Bu üretim tarzı, yalnızca bireylerin fiziksel varlığının yeniden üretimi olarak görülmemelidir. O şimdiden, daha çok, bu bireylerin gerçekleştirdiği belirli bir faaliyet biçimi, hayatlarını ifade etmenin belirli bir biçimi, belirli bir *yaşam tarzıdır*. Bireylerin hayatlarını ortaya koyuş tarzı, onların ne olduklarını da ortaya koyar. Dolayısıyla, onların ne oldukları üretimleriyle –*ne* ürettikleriyle olduğu kadar *nasıl* ürettikleriyle de– örtüşür. Bu nedenle, bireylerin ne oldukları, onların maddi üretim koşullarına bağlıdır.

Bu üretim ancak *nüfus artışıyla* ortaya çıkar. Bu da bireylerin birbirleriyle *ilişki* [*Verkehr*][6][15] kurmalarını gerektirir. Bu ekonomik ilişkinin biçimi de yine üretim tarafından belirlenir.

Farklı ulusların kendi aralarındaki ilişkiler, her birinin kendi üretici güçlerini, iş bölümü ve iç ekonomik ilişkilerini ne ölçüde geliştirdiğine bağlıdır. Bu, genel kabul gören bir önermedir. Bununla birlikte, yalnızca bir ulusun diğer uluslarla ilişkisi değil, ulusun kendi içsel yapılanması da onun üretiminin ulaştığı gelişim aşaması ile o ulusun iç ve dış ekonomik ilişkilerine bağlıdır. İş bölümünün ulaştığı gelişim düzeyi, bir ulusun üretici güçlerinin ne ölçüde gelişmiş olduğunu açıkça ortaya koyar. Her üretici güç, yeni toprakların tarıma açılması gibi zaten bilinen üretici güçlerin salt nicel bir artışı olmadığı sürece, iş bölümünün daha da gelişmesine yol açar.

Bir ulus içindeki iş bölümü, önce sınai ve ticari emeği tarımsal emekten ayırır; ardından *kent* ile *kır* arasındaki ayrım gelir ve bu ikisinin çıkarları çatışır. İş bölümünün daha da gelişmesi ticari emeği sınai emekten ayırır. Aynı zamanda,

bu çeşitli alanların kendi içindeki iş bölümü nedeniyle, belirli iş kollarında birlikte çalışan bireyler arasında yeni görev bölüşümleri ortaya çıkar. Bu insan gruplarının birbirleri karşısındaki konumları, tarımda, sanayide ve ticarette işin örgütlenme tarzı (ataerkillik, kölecilik, kastlar, sınıflar) tarafından belirlenir. Bu aynı koşullar (daha gelişkin bir ekonomik ilişki söz konusu olduğunda), farklı ulusların kendi aralarındaki ilişkilerde de görülür.

İş bölümündeki çeşitli gelişim aşamaları, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; yani, iş bölümünün mevcut durumu, aynı zamanda, emeğin maddesi, araç-gereçleri ve ürünü bakımından bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler.

İlk mülkiyet biçimi, kabile mülkiyetidir [Stammeigentum].[7] Bu biçim, insanların avcılık ve balıkçılıkla, hayvancılıkla ya da en iyi olasılıkla toprağı işleyerek geçindiği, gelişmemiş bir üretim aşamasına denk düşer. Tarım, işlenmemiş geniş topraklar gerektirir. Bu aşamada iş bölümü daha yeni yeni başlamaktadır ve aile içinde var olan doğal iş bölümünün daha da genişletilmesinden ibarettir. Dolayısıyla, toplumsal yapı ailenin genişletilmesiyle sınırlı kalır: Ataerkil kabile reisleri, onların altında kabile üyeleri ve son olarak köleler. Aile içindeki gizli kölelik, nüfusun artıp ihtiyaçların çoğalmasıyla ve dışarıyla temasların –hem savaşın hem de trampanın– yayılmasıyla birlikte, ancak yavaş yavaş gelişir.

Mülkiyetin ikinci biçimi, özellikle birkaç kabilenin anlaşmalar ya da fetih yoluyla bir *kent* içinde birleşmesinden doğan ve köleliğin varlığını sürdürdüğü antik komün ve devlet mülkiyetidir. Komün mülkiyetinin yanında, önce taşınabilir daha sonra da taşınmaz mülklerle birlikte özel mülkiyetin –komün mülkiyetine bağımlı, olağandışı bir biçim olarak– geliştiğini görüyoruz. Yurttaşlar, çalışan köleleri üzerinde ancak topluluk olarak iktidar sahibidirler ve sırf bundan dolayı bile komün mülkiyeti biçimine bağlıdırlar. Aktif yurttaşları köleleri karşısında, birleşmenin bu doğal biçimini korumak durumunda bırakan, onların ortak özel mülkiyetidir. O nedenle, bu mülkiyet biçimine dayanan tüm bir toplumsal yapı ve onunla birlikte halkın iktidarı, taşınmaz özel mülkiyet geliştiği ölçüde çöküşe geçer. İş bölümü şimdiden daha gelişkin bir duruma gelmiştir. İlkin kent ile kır arasındaki, ardından da kentin çıkarlarını temsil eden devletler ile kırın çıkarlarını temsil eden devletler arasındaki karşıtlığı, ve kentlerin kendi içinde de sanayi ile deniz ticareti arasındaki karşıtlığı daha o zamanlardan görmeye başlıyoruz. Yurttaşlar ile köleler arasındaki sınıf ilişkileri artık tamamen gelişmiş durumdadır.

Fetih olgusu bütün bu tarih anlayışıyla çelişir görünmektedir. Bugüne kadar şiddet, savaş, yağma, cinayet, soygun vb. tarihin itici gücü olarak kabul edildi. Burada, belli başlı noktalarla yetinmek ve bu nedenle, yalnızca en çarpıcı örneği ele almak durumundayız: Eski bir uygarlığın barbar bir halk tarafından yıkılması ve bunun sonucunda yepyeni bir toplumsal örgütlenmenin oluşması (Roma ve barbarlar; feodalizm ve Galya[16]; Doğu Roma İmparatorluğu[17] ve Türkler). Fetihçi barbar halkta savaşın kendisi, yukarıda da işaret edildiği gibi halen düzenli bir ekonomik ilişki biçimidir; geleneksel ve kendileri için mümkün olan tek kaba üretim tarzını yürüten halkın nüfusundaki artış, yeni üretim araçlarına olan ihtiyacı arttırdığı oranda bu ekonomik ilişki biçimine daha büyük bir hırsla başvurulur. İtalya'da ise –yalnız satın almalar ve borçlanmalar yoluyla değil, düzensiz yaşam alışkanlıklarının yaygın, evliliklerin de seyrek olması, yaşlı kuşakların yavaş yavaş ortadan kalkmasına ve servetlerinin az sayıda kişinin elinde toplanmasına neden olan miras yoluyla da– toprak mülkiyetinin yoğunlaşması ve bu toprakların –olağan, günümüzde de geçerliliğini koruyan ekonomik etkenler dışında, yağmayla ve ganimet yoluyla ülkeye giren tahılların İtalyan hububatına olan talebi ortadan kaldırması yüzünden– meralara dönüşmesi, özgür yurttaş nüfusunun neredeyse tamamen yok olmasına yol açtı. Sık yaşanan köle ölümleri yerlerine durmadan yenilerinin konulmasını gerektiriyordu. Kölelik bütün üretimin temeli olmayı sürdürdü. Özgür yurttaşlar ile köleler arasında yer alan plebler, hiçbir zaman lümpen proletarya olmanın ötesine geçemediler. Roma, asla bir kentten fazlası olamadı ve kırsal bölgelerle arasında neredeyse yalnızca siyasal bir bağ bulunuyordu; bu bağ da siyasal gelişmeler nedeniyle kesintiye uğrayabiliyordu.

Özel mülkiyetin gelişmesiyle birlikte, modern özel mülkiyette, fakat çok daha geniş bir ölçekte yeniden karşımıza çıkacak olan koşullar ilk kez burada doğar. Bir yandan Roma'da (Licinius Toprak Yasası'nın[8] kanıtladığı gibi) çok erken başlayan ve iç savaş döneminden[9] sonra, özellikle de imparatorların egemenliğinde büyük bir hızla gelişen özel mülkiyetin yoğunlaştığını; öte yandan, buna bağlı olarak küçük köylü pleblerin, mülk sahibi yurttaşlarla köleler arasındaki ara konumu nedeniyle bağımsız bir gelişim gösteremeyen bir proletaryaya dönüştüğünü görüyoruz.

Üçüncü mülkiyet biçimi, feodal mülkiyet ya da zümre mülkiyetidir. Antikçağ nasıl *kentten* ve kentin çeperindeki topraklardan başlamışsa, Ortaçağ da *kırdan* başlamıştır. Bu farklı çıkış noktasını belirleyen etmen, o dönemde geniş bir alana dağılmış olan ve istilalar yüzünden pek fazla artış gösteremeyen seyrek nüfustur. Dolayısıyla [antik] Yunan ve Roma'nın aksine, feodal gelişime, Roma

fetihlerinin ve başlangıçta bu fetihlerin neden olduğu tarımdaki yaygınlaşmanın hazırladığı çok daha geniş bir alan üzerinde başlar. Çöküş halindeki Roma İmparatorluğu'nun son birkaç yüzyılı ve imparatorluğun barbarlar tarafından fethedilmesi, üretici güçlerin önemli bir bölümünü yıkıma uğrattı: Tarım geriledi, kendine pazar bulamayan sanayi çöktü, ticaret durdu ya da zor yoluyla kesintiye uğratıldı, kırsal ve kentsel nüfus azaldı. Bu verili koşullar ve bu koşulların belirlediği fethin örgütlenme tarzı, Cermenlerin askerî yapılanmasının da etkisiyle, feodal mülkiyetin gelişmesini sağladı. Kabile ve komün mülkiyeti gibi feodal mülkiyet de bir topluluğa dayanır; fakat bu topluluğun karşısında, antik toplumda olduğu gibi köleler değil, serfleşmiş küçük köylüler vardır. Feodalizmin gelişimini tamamlamasına koşut olarak, kentlerle arasında karşıtlık da baş gösterir. Toprak mülkiyetinin hiyerarşik yapısı ve bu yapıya eşlik eden, yükümlülerin[18] oluşturduğu silahlı birlikler, soyluların serfler üzerinde egemenlik kurmasını sağlıyordu. Bu feodal örgütlenme, tıpkı antik komün mülkiyetinde olduğu gibi, egemenlikleri altına aldıkları üreten sınıfa karşı oluşturulmuş bir birlikti. Fakat bu birliğin biçimi ve doğrudan üreticilerle olan ilişkisi, farklı üretim koşulları nedeniyle eskisinden farklıydı.

*Kentlerde* de, toprak mülkiyetine dayalı bu feodal yapıya tekabül eden lonca mülkiyeti, yani zanaatların feodal örgütlenmesi vardı. Burada mülkiyet esas olarak her bireyin emeğine dayanıyordu. Soyguncu soyluların birliği karşısında birleşme zorunluluğu, sanayicilerin aynı zamanda tüccar da oldukları bir çağda ortak kapalı pazar alanlarına duyulan ihtiyaç, gelişen kentlere doğru yığınlar halinde akın eden kaçak serflerin giderek artan rekabeti ve bir bütün olarak ülkenin feodal yapısı *loncaları* doğurdu. Tek tek zanaatkârların yavaş yavaş biriktirdikleri küçük sermayeler ve bu zanaatkârların sayısının nüfus artışı karşısında sabit kalması, kentlerde kırdakine benzer bir hiyerarşinin oluşmasına yol açan usta-çırak ilişkisini geliştirdi.

Böylece, feodal dönem boyunca mülkiyet, esas olarak, bir yandan serf emeğini boyunduruğu altına alan toprak mülkiyetine, öte yandan da kendi küçük sermayesiyle kalfaların emeğine hükmeden bireyin kişisel emeğine dayanıyordu. Her ikisinin örgütlenmesi de hantal üretim koşulları –küçük çaplı, ilkel tarım ile zanaata dayalı sanayi– tarafından belirleniyordu. Feodalizmin altın çağında çok sınırlı bir iş bölümü vardı. Her ülkede kent-kır karşıtlığı mevcuttu; kuşkusuz son derece keskin bir zümreleşme söz konusuydu ama kırda prensler, soylular, din adamları ve köylüler, kentte de usta, kalfa, çırak ve daha sonraları ortaya çıkan gündelikçi işçiler arasındaki ayrım dışında kayda değer bir bölünme yoktu. Tarımda iş bölümünün gelişimini, toprakların küçük parseller halinde işleniyor

olması ve buna koşut olarak köylülerin kendi ev-içi üretimlerinin doğması güçleştiriyordu. Sanayide, her bir zanaatın kendi içinde iş bölümü hiç yoktu; birbirleri arasında ise pek azdı. Sanayi ile ticaret arasında eski kentlerde öteden beri var olan ayrılık, yeni kentlerde çok sonra, ancak kentler birbirleriyle ilişki kurmaya başlayınca ortaya çıktı.

Geniş toprak parçalarının feodal krallıklar altında toplanması, kentler için olduğu kadar toprak sahibi soylular için de bir zorunluluktu. Dolayısıyla, her yerde, egemen sınıfın, yani soyluların örgütlenmesinin başını bir monark çekiyordu.

Yani şu olgu söz konusudur: Belirli bir üretici etkinlikte bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girerler. Ampirik gözlem, her ayrı örnekte, toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan ilişkisini ampirik olarak ve herhangi bir aldatmacaya ve kurguya başvurmaksızın ortaya koymak zorundadır. Toplumsal yapı ve devlet daima belirli insanların yaşam süreçlerinden doğup gelişir; fakat bu bireyler, kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, *gerçek*, yani eylemde bulunan, maddi üretim yapan bireylerdir; dolayısıyla, kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlamalar, ön kabuller ve koşullar altında çalışan bireylerdir.[*6]

Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, başlangıçta, insanların maddi faaliyetiyle ve aralarındaki maddi temaslarla, yani gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır. Tasavvur, düşünme, insanlar arasındaki zihinsel ilişkiler, bu aşamada hâlâ onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, hukuki, ahlaki, dini, metafizik vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları tasavvurları, fikirleri vb. üretenler insanların kendileridir[*7]; yani, üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyi ve bu düzeye karşılık gelen –en ileri biçimlere varıncaya kadar– maddi ilişkileri tarafından koşullanan gerçek, aktif insanlardır. Bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz; insanların varlığı da onların gerçek yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojilerde insanlar ve onların ilişkileri bir *camera obscura*'daki[19] gibi baş aşağı duruyor görünüyorsa, bu olgu da, tıpkı nesnelerin gözün ağ tabakası üzerinde ters çevrilmesinin onların doğrudan fiziksel yaşam süreçlerinden ileri gelmesi gibi, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir.

Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yeryüzünden gökyüzüne çıkılmaktadır. Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden,

kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümlerini yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci yaklaşımın çıkış noktası, yaşayan birey olarak görülen bilinçtir. Gerçek yaşamla uyumlu olan ikinci yaklaşımın çıkış noktası ise, yaşayan gerçek bireylerin kendisidir; *bilinç* yalnızca *onların* bilinci olarak görülür.

Bu yaklaşım tarzı öncüllerden yoksun değildir; gerçek öncüllerden yola çıkar ve bir an için bile onları terk etmez. Bu yaklaşım tarzının öncülleri insanlardır; ama herhangi düşsel bir yalıtılmışlık içindeki değişmez insanlar değil, belirli koşullar altındaki gerçek, ampirik olarak kanıtlanabilir gelişim süreçleri içindeki insanlardır. Bu aktif yaşam süreci tanımlanır tanımlanmaz, tarih, görgücülerde[10] olduğu gibi ölü olgulardan meydana gelen bir toplam olmaktan ya da idealistlerde olduğu gibi düşsel nesnelerin düşsel bir faaliyeti olmaktan çıkar.

Spekülasyonun bittiği, gerçek hayatın başladığı yerde, demek ki insanların pratik gelişim süreçlerini ve pratik faaliyetlerini açıklayan hakiki pozitif bilim başlar. Bilinç hakkında söylenen boş sözler sona erer; onların yerini gerçek bilginin alması gerekir. Gerçekliğin tanımlanmasıyla birlikte, kendi kendine yeten felsefe, varlığını sürdürdüğü ortamını kaybeder. Onun yerini, en iyi olasılıkla en genel sonuçların bir özeti, insanların tarihsel gelişiminin gözleminden elde edilen soyutlamalar alabilir. Gerçek tarihten kopmuş bu soyutlamaların tek başlarına hiçbir değeri yoktur. Bunlar yalnızca, tarihsel materyalin düzenlenmesini kolaylaştırmaya, onun ayrı ayrı safhalarının dizilişini göstermeye yardımcı olabilir. Fakat, kesinlikle, felsefenin yaptığı gibi tarihsel dönemleri derli toplu biçimde düzenleyecek bir reçete veya şema veremez. Tersine, –ister geçmişteki bir döneme, ister bugüne ait olsun– maddi olanın incelenip düzenlenmesi ve onun gerçek haliyle sunulması işine girişildiğinde, güçlükler baş gösterir. Bu güçlüklerin ortadan kaldırılması, burada ele almamıza

olanak bulunmayan, fakat her çağdaki bireylerin gerçek yaşam süreçleri ve faaliyetleri incelenerek anlaşılabilecek öncüller tarafından yerine getirilir. Burada, ideoloji karşısında kullandığımız bu soyutlamalardan bazılarını alıp onları tarihsel örneklerle açıklayacağız.

## *[1.] Tarih*

Herhangi bir öncüle sahip olmayan Almanlar söz konusu olduğunda, yapmamız gereken ilk şey, tüm insani varoluşun, dolayısıyla da tüm tarihin ilk öncülünü; yani insanların "tarih yapabilmek" için yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları gerektiği öncülünü tespit etmektir.[*8] Yaşamak içinse her şeyden önce yiyecek, içecek, barınak, giysi ve daha başka şeyler gerekir. O halde, ilk tarihsel eylem, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimidir; maddi yaşamın kendisinin üretimidir. Ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi bugün de insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için gün be gün, saat saat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir eylem, tüm bir tarihin temel koşuludur. Duyusallık, Aziz Bruno'da[20] olduğu gibi minimuma, bir sopaya indirgendiğinde bile, bu sopanın üretilmesi eylemini şart koşar. Dolayısıyla, her türlü tarih anlayışında öncelikle bu temel olgunun bütün önemiyle ve en geniş kapsamıyla hakkını verecek şekilde gözlemlenmesi gerekir. Bilindiği üzere Almanlar bunu hiçbir zaman yapmadı; bu yüzden tarih için *dünyevi* bir temele, dolayısıyla da bir tarihçiye hiçbir zaman sahip olmadılar. Fransızlar ve İngilizler, bu olgunun tarih olarak adlandırılan şeyle bağlantısını, özellikle politik ideolojide tutulu kaldıkları sürece son derece tek yönlü bir bakış açısıyla kavradılarsa da, yine de burjuva toplumunun, ticaret ve sanayinin tarihlerini ilk defa yazarak tarih yazımına materyalist bir temel kazandırmak için ilk girişimleri gerçekleştirenler oldular. [11]

İkinci husus şudur: Giderilmiş ilk ihtiyacın kendisi –bu ihtiyacı giderme eylemi ve onun giderilmesini sağlayan âletin elde edilmiş olması– yeni ihtiyaçlara yol açar; ve yeni ihtiyaçların bu üretimi, ilk tarihsel eylemdir. Tam da bu noktada, Almanların büyük tarihsel bilgeliğinin hangi zihniyetin ürünü olduğu hemen görülüverir: Mutlak malzemenin tükendiği ve ne teolojik ne politik ne de edebi zırvalıkların tartışma konusu edildiği yerde, tarihe değil "tarih öncesi çağa" tutunur. Üstelik bunu yaparken, bu "tarih öncesi" saçmalığından asıl tarihe nasıl ulaşılacağı konusunda bizi aydınlatmaz. Oysa öte yandan, tarihsel kurguları özellikle de bu "tarih öncesi"ne sarılır; çünkü bu alanda hem "kaba hakikat"in müdahalelerine karşı güvende olduğuna inanır hem de kurgusal güdülerine hiç gem vurmadan dilediğince yol vererek binlerce varsayım ileri

sürüp binlercesini de yıkma olanağına sahiptir.

En başından beri tarihsel gelişmeye dâhil olan üçüncü ilişki de, kendi yaşamlarını her gün yeniden üreten insanların, yeni insanlar üretmeye, kendilerini çoğaltmaya başlamalarıdır: Bu, kadın ile erkek ve ana-baba ile çocuklar arasındaki ilişki, yani *aile*dir. Başlangıçta tek toplumsal ilişki olan bu aile, daha sonraları, artan ihtiyaçlar yeni toplumsal ilişkiler, artan insan sayısı da yeni ihtiyaçlar doğurduğunda, (Almanya dışında her yerde) tali bir ilişki haline gelir ve bundan dolayı, Almanya'da yapılageldiği gibi "aile kavramı"na göre değil, mevcut ampirik verilere göre ele alınıp analiz edilmek zorundadır.[*9] Bu arada, toplumsal faaliyetin bu üç yönünü, elbette üç farklı aşama olarak değil, tarihin ve insanlığın şafağından bu yana eş zamanlı olarak varolan ve bugün de kendilerini gösteren üç farklı yönü, ya da Almanların anlayacağı biçimde söylersek, üç "moment"i olarak görmek gerekir.

Yaşamın üretimi, hem kişinin emek yoluyla kendi hayatını üretmesi, hem de üreme yoluyla başka yaşamlar üretmesi bakımından şimdiden ikili bir ilişki –bir yandan doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki– olarak görünür. Bu, birçok bireyin el birliğini ifade etmesi bakımından toplumsal bir ilişkidir ve bu el birliğinin hangi koşullar altında, nasıl ve ne amaçla yapıldığının bir önemi yoktur. Buradan, belirli bir üretim tarzı ya da belirli bir sanayi aşamasının, daima belirli bir el birliği biçimiyle ya da belirli bir toplumsal aşamayla bir arada bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Bu el birliği biçiminin kendisi de bir "üretici güç"tür. Yine, insanların ulaşabildiği mevcut üretici güçler toplamının, toplumsal durumu belirlediği; dolayısıyla da, "insanlık tarihi"nin daima sanayi ve mübadele tarihiyle bağlantılı olarak ele alınıp incelenmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Fakat Almanya'da bu şekilde tarih yazmanın neden imkânsız olduğu da açıktır; zira Almanlar yalnızca gerekli kavrayış gücünden ve materyalden değil, "duyusal kesinlik"ten de yoksundur ve Ren nehrinin karşı kıyısında tarih akışı durmuş olduğundan, bu gibi deneyimler edinmek mümkün değildir. O halde daha en başından, insanlar arasında, ihtiyaçların ve üretim tarzının belirlediği, insanoğluyla yaşıt, maddi bir bağlam ortaya çıkmaktadır. Sürekli yeni biçimler alan ve demek ki, insanları ayrıca bir arada tuttuğu söylenen herhangi bir politik ya da dini saçmalık mevcut değilken de bir "tarih" ortaya koyan bir bağlamdır bu.

Ancak şimdi, ilk tarihsel ilişkilerin bu dört momenti, dört yönü incelendikten sonra, insanın bir de "bilinci" olduğunu görürüz.[*10] Fakat, bu da, daha en başından "saf" bilinç değildir. "Tin" en başından itibaren, kendini burada titreşen hava katmanları, sesler, kısacası dil biçiminde gösteren maddeyle "yüklü"

olmanın lanetine uğramıştır. Dil, bilinç kadar eskidir. Dil, öteki insanlar için var olduğu gibi benim için de var olan pratik, gerçek bilinç*tir*. Dil, tıpkı bilinç gibi yalnızca başka insanlarla temas kurma ihtiyacından ve zorunluluğundan doğar.[*11] Bir ilişki mevcut ise, benim için mevcuttur; hayvan hiçbir şeye hiçbir "tutum" almaz. Başkalarıyla olan ilişkisi, hayvan için ilişki olarak mevcut değildir. Bu nedenle bilinç, en başından itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar var olduğu sürece de toplumsal bir ürün olarak kalır. Bu bilinç, elbette, başlangıçta yalnızca *en yakın* duyusal çevreye dair bilinçtir ve kendi kendinin bilincine varmakta olan bireyin kendi dışında bulunan kişiler ve şeylerle olan sınırlı bağlantısına dair bilinçtir. Keza, başlangıçta insanın karşısına tamamen yabancı, mutlak ve karşı konulamaz bir güç olarak çıkan, insanların tamamen hayvani bir tutum aldığı ve tıpkı hayvanlar gibi etkisi altına girdiği doğaya dair bilinçtir. Yani, doğaya dair salt hayvani bir bilinçtir (doğa dini).

Burada hemen şunu görmekteyiz: Bu doğa dini ya da doğa karşısındaki bu belirli tutumu belirleyen toplum biçimidir ve *vice versa*[22]. Her yerde olduğu gibi burada da doğa ile insan özdeşliği, insanların doğa karşısındaki sınırlı tutumunun birbirlerine karşı sınırlı tutumlarını, birbirleri karşısındaki sınırlı tutumlarının da insanın doğayla sınırlı ilişkisini belirlemesi biçiminde kendini gösterir. Çünkü doğa henüz, tarih tarafından neredeyse hiç değişikliğe uğratılmamıştır. Öte yandan, insanın çevresindeki diğer bireylerle ilişki kurması gerektiğinin bilinci, toplum içinde yaşadığına dair bilincin başlangıcıdır. Bu başlangıç, bu aşamada, toplumsal yaşamın kendisi kadar hayvanidir; basit bir sürü bilincidir ve bu noktada insanı hayvandan ayıran tek şey, içgüdüsünün yerini bilincinin alması, diğer bir deyişle, içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olmasıdır. Bu koyun ya da kabile bilinci, üretkenliğin büyümesi, ihtiyaçların artması ve bu ikisine temel oluşturan nüfusun çoğalmasıyla daha da gelişir ve yetkinleşir. Böylelikle, başlangıçta cinsel birleşme eylemindeki iş bölümünden başka bir şey olmayan, sonraları, doğal yatkınlıklar (bedensel güç vs.), ihtiyaçlar, tesadüfler vb.[*12] sayesinde kendiliğinden veya "doğallığında" ortaya çıkan iş bölümü gelişir. İş bölümü, ancak maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği andan itibaren gerçek anlamda iş bölümü halini alır.[*13] Bilinç, ancak bu andan itibaren, mevcut pratiğin bilincinden farklı bir şey olduğunu gerçekten imgele*yebilir*; gerçek bir şey tasavvur etmeksizin *gerçekten* bir şey tasavvur ettiğini imgeleyebilir. Bilinç, bu andan itibaren, kendini dünyadan özgürleştirip "saf" teorinin, teolojinin, felsefenin, ahlakın vb. yaratımına geçecek yetidedir artık. Fakat bu teori, teoloji, felsefe, ahlak vb. mevcut ilişkilerle çelişki içine girse bile, bu, sadece, mevcut toplumsal ilişkilerin mevcut üretim gücüyle çelişki içine girmiş olması nedeniyle gerçekleşebilir. Üstelik bu durum, belirli bir ulusal

ilişkiler alanında[*14]; çelişkinin, söz konusu bu alanın içinde değil, bu ulusal bilinç ile diğer ulusların pratiği arasında, yani bir ulusun ulusal bilinci ile genel bilinci arasında meydana gelebilir.[23]

Kaldı ki, bilincin kendi başına ne yapmaya çalıştığının bir önemi yoktur. Tüm bu pislikten yalnızca şu sonucu elde ederiz: Bu üç moment –üretim gücü, toplumun durumu ve bilinç– birbirleriyle çelişki içine girebilir ve girmek zorundadır. Çünkü *iş bölümü* ile birlikte, zihinsel ile maddi faaliyetin, eğlence ile çalışmanın, üretim ile tüketimin, farklı bireylerin payına düşmesi olanağı, hatta gerçekliği doğmuş olur.[*15] Bunların birbiriyle çelişki içine girmemesinin tek yolu, iş bölümünün tekrar ortadan kaldırılmasından geçer. Ayrıca, "hayaletler"in, "çete"nin, "yüce varlık"ın, "kavram"ın, "vesvese"nin[24], göründüğü kadarıyla tek başına kalmış bireyin idealist zihinsel ifadesinden, tasavvurundan; yaşamın üretilme tarzının ve buna bağlı ekonomik ilişki biçiminin hareket alanını belirleyen son derece ampirik kısıtlamalar ve sınırların tasavvurundan başka bir şey olmadığı aşikârdır.[*16]

Tüm bu çelişkileri içinde barındıran, kendisi de aile içindeki doğal iş bölümüne ve toplumunun birbirinden ayrı ve birbirine karşıt ailelere bölünmesine dayanan iş bölümü, aynı zamanda, nicelik bakımından olduğu kadar nitelik bakımından da işin ve onun ürünlerinin *bölüşümünü*, daha doğrusu *eşitsiz* bölüşümünü; yani, rüşeym halini, ilk biçimini şimdiden, kadının ve çocukların evin erkeğinin kölesi olduğu aile içinde gördüğümüz mülkiyeti de içinde barındırır. Aile içindeki, elbette bu henüz çok kaba, gizli kölelik, ilk mülkiyettir ve bu mülkiyet, daha bu aşamada bile, mülkiyeti başkalarının işgücü üzerinde hak sahibi olmak olarak tarif eden modern iktisatçıların tanımına eksiksiz uymaktadır. Üstelik, iş bölümü ve mülkiyet, özdeş ifadelerdir: Birinde faaliyet bağlamında söylenen şey, ötekinde faaliyetin ürünü bağlamında söylenmektedir.

Vermehrung der Bevölkerung. Damit entwickelt sich die Theilung der Arbeit, die ursprünglich nichts war als die Theilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann der Theilung der Arbeit die sich vermöge der natürlichen Anlage (z.B. Körperkraft), Bedürfnisse, Zufälle, etc etc von selbst oder „naturwüchsig“ macht. Die Theilung der Arbeit wird erst wirklich Theilung von dem Augenblicke an, wo eine Theilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emancipiren & zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc überzugehen. Aber selbst wenn diese Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc in Widerspruch mit den bestehenden Verhältnissen treten, so kann dies nur dadurch geschehen, daß die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse mit der bestehenden Produktionskraft in Widerspruch getreten sind. Was übrigens in einem bestimmten nationalen Kreise von Verhältnissen auch dadurch geschehen kann, daß der Widerspruch nicht in diesem nationalen Umkreis, sondern zwischen diesem nationalen Bewußtsein & der Praxis der andern Nationen, d.h. zwischen dem nationalen & allgemeinen Bewußtsein einer Nation (wie jetzt in Deutschland) sich einstellt – wo dieser Nation dann, weil dieser Widerspruch scheinbar nur als ein Widerspruch innerhalb des nationalen Bewußtseins erscheint, auch der Kampf sich auf diese na-



*El yazmasının 15. sayfası, bölüm "1. Feuerbach"*

İş bölümü, bunun yanı sıra, tek tek bireylerin ya da ailenin çıkarları ile birbirleriyle ilişki içinde bulunan tüm bireylerin ortaklaşa çıkarları arasındaki çelişkiyi de içerir. Öyle ki bu ortaklaşa çıkar, yalnızca tasavvurda "genel çıkar" olarak değil, aksine öncelikle gerçeklik içinde, işin bölüştürüldüğü bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık biçiminde ortaya çıkar. Ve nihayet iş bölümü bize, insanlar doğal toplum içinde bulundukları sürece, yani özel ve ortak çıkar arasındaki bölünme mevcut olduğu sürece, yani faaliyetin gönüllü olarak değil de doğal haliyle bölünmüş olduğu sürece; insanın kendi eyleminin, kendisine yabancı, karşısına dikilen bir güç haline geldiğinin ve ona egemen olacağı yerde kendisini boyunduruk altına aldığının ilk örneğini sunar.

Zira, işin bölüşümü yapılmaya başlanır başlanmaz, artık herkesin kendisine dayatılan ve içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı vardır. Avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir; ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa eğer, öyle de kalmak zorundadır. Oysa hiç kimsenin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme –avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar.

Toplumsal faaliyetin bu şekilde sabitlenmesi; kendi ürünümüzün bize hükmeden, denetimimizin dışında gelişen, beklentilerimizi boşa çıkaran, hesaplarımızı suya düşüren nesnel bir güç haline gelmesi, tarihsel gelişimin ana etmenlerinden biridir. İşte, özel ve ortak çıkar arasındaki bu çelişkiden hareketle ortaklaşa çıkar, *devlet* adı altında, gerçek bireysel ve ortaklaşa çıkarlardan ayrı, bağımsız bir biçim alır ve aynı zamanda yanıltıcı bir ortaklık görünümü altında, fakat daima kan bağı, dil, daha büyük ölçekli iş bölümü ve diğer çıkarlar gibi her aile ve kabile topluluğunda mevcut olan bağların somut zeminine dayanan, özellikle de ileride geliştireceğimiz gibi, zaten iş bölümü tarafından koşullanmış bulunan ve bu türden her insan yığını içinde ayrışan ve aralarından birisinin bütün diğerleri üzerinde egemenlik kurduğu sınıflara dayanan bir biçim alır. Bundan çıkan sonuç, devlet içindeki tüm mücadelelerin, demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki mücadelenin, oy hakkı uğruna verilen mücadelenin vb. vb., farklı sınıfların birbirlerine karşı yürüttüğü gerçek mücadelelerin büründüğü yanıltıcı biçimlerinden başka bir şey olmadığıdır. (*Deutsch-Französische Jahrbücher* ve *Die heilige Familie*'de[12] kendilerine yeterince bilgi sunulmuş olmasına rağmen, Alman teorisyenlerinin bu konuda en ufak bir fikirleri yoktur.)

Bundan çıkan bir diğer sonuç da şudur: Egemen olmak gayretindeki her sınıf, proletaryanın durumunda olduğu gibi, kendi egemenliği eski toplum biçiminin tamamının ve genel olarak egemenliğin ortadan kaldırılmasını gerektirse de, kendi çıkarını yeniden genelin çıkarı olarak sunmak için –ki başlangıçta bunu yapmaya mecburdur– her şeyden önce politik iktidarı ele geçirmek zorundadır. İşte tam da bireyler *yalnızca*, ortaklaşa çıkarları –genel olarak ortaklığın yanıltıcı tümel biçimi– ile örtüşmediğini düşündükleri özel çıkarlarının arayışında olduklarından, kendilerine "yabancı" ve kendilerinden "bağımsız" bu ortak çıkara, yeniden kendilerine özel ve mahsus bir "genel" çıkar olarak geçerlik kazandırır; ya da bizzat bu bireyler, demokraside olduğu gibi, söz konusu çelişmenin sınırları içinde hareket etmek zorunda kalırlar. Diğer taraftan da, *gerçekte*, ortaklaşa olan ve ortaklaşa olduğu sanılan çıkarlarla sürekli olarak çatışan özel çıkarların *pratik* savaşımı da, devlet biçimindeki yanıltıcı genel çıkarın *pratik* müdahalesini ve denetimini gerektirir. Toplumsal güç, yani, iş bölümünün yol açtığı, farklı bireylerin el birliğinden doğan kat be kat çoğalmış üretim gücü, bu el birliği gönüllü değil, tersine doğal olduğundan, bu bireylere, kendi, birleşik gücü olarak görünmez. Aksine yabancı, kendi dışında duran, nereden gelip nereye gideceğini bilmedikleri, yani artık egemen olamadıkları, tam tersine artık insanların iradesinden ve ilerleyişinden bağımsız, hatta bu irade ve ilerleyişi yöneten bir dizi evrelerden ve gelişim aşamalarından geçen özgün bir güç olarak görünür.

Bu "*yabancılaşma*" (diyelim ki filozoflar için anlaşılır olsun), elbette, ancak iki *pratik* önkoşulun yerine getirilmesi durumunda ortadan kaldırılabilir. Yabancılaşmanın "katlanılamaz" bir güç, yani insanların ona karşı devrim yaptıkları bir güç olabilmesi için, insanlığın büyük çoğunluğunu tamamıyla "mülkiyetten yoksun" hale getirmiş ve aynı zamanda onu, var olan bir zenginlik ve kültür dünyası ile çelişki içine sokmuş olması gerekir. Her ikisi de üretici güçlerin önemli bir büyümeye, yüksek bir gelişim düzeyine ulaşmasını şart koşar. Öte yandan üretici güçlerin bu gelişiminin (bu aynı zamanda daha şimdiden insanların yerel ölçekte değil, *evrensel-tarihsel plandaki* ampirik varlığını sağlar) mutlak zorunlu pratik bir önkoşul olmasının bir diğer nedeni de şudur: Bu koşul olmaksızın yalnızca *yoksunluk* genelleşir; yani yokluk ile birlikte zorunlu ihtiyaçlar uğruna çatışma yeniden başlar ve bütün o eski pislik yeniden ikame olur. Çünkü yalnızca üretici güçlerin bu evrensel gelişimi ile insanlar arasında evrensel bir temas kurulabilir. Zira bu ilişki, bütün halklarda aynı anda, "mülkten yoksun" kitle olgusunu doğurur (evrensel rekabet), bunlar her ulusu diğer ulusların altüst oluşlarına bağımlı kılar ve nihayetinde yerel bireylerin yerine evrensel-tarihsel, ampirik evrensel bireyleri ikame eder. Bu

olmadan: 1. Komünizm yalnızca yerel bir olay olarak var olabilir; 2. ekonomik ilişkinin *güçleri, evrensel*, dolayısıyla da katlanılamaz güçler olarak gelişip ortaya çıkamaz, hurafelerden beslenen yerel "koşullar" olarak kalır ve; 3. ekonomik ilişkideki her yaygınlaşma yerel komünizmi ortadan kaldırır. Ampirik olarak, komünizm ancak egemen halkların "hep birden" ve eş zamanlı[13] eylemiyle mümkündür. Bu da üretici güçlerin evrensel gelişimini ve buna bağlı olan dünya çapında ekonomik ilişkileri gerektirir. Aksi takdirde, örneğin, mülkiyetin tarihi olabilir miydi? Mülkiyet çeşitli biçimler alabilir miydi? Örneğin, toprak mülkiyeti verili koşullara uygun olarak Fransa'da parçalı bir durumdan küçük bir azınlığın elinde toplanmaya, İngiltere'de ise küçük bir azınlığın elindeyken, bugün olduğu üzere, parçalı bir duruma geçebilir miydi? Ya da, çeşitli bireylerin ve ülkelerin ürünlerinin mübadelesinden başka bir şey olmayan ticaretin arz-talep ilişkisi aracılığıyla –öyle bir ilişki ki, bir İngiliz iktisatçısının söylediği gibi, yeryüzünün üstünde, âdeta antiklerin kaderi gibi asılı duran ve görünmez elleriyle insanlara mutluluk ya da felaket getirir, imparatorluklar kurup imparatorluklar yıkar, halkları var ve yok eder– tüm dünyaya egemen olabilir miydi? Oysa, bu temelin, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla, üretimin komünist tarzda düzenlenmesiyle ve ona içkin olan insanın kendi ürettiği ürüne duyduğu yabancılığın ortadan kaldırılmasıyla, arz-talep ilişkisinin kudretini buhara dönüştürür ve insanlar mübadeleyi, üretimi, karşılıklı davranış biçimini yeniden kendi denetimleri altına alırlar.

Komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir *durum*, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir *ideal* değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran *gerçek* hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, bugün mevcut olan öncüllerden doğmaktadır. Bu arada *yalnızca* işçi olanların kitlesi –sermayeden ya da herhangi bir basit doyuma ulaşmaktan uzak bulunan yığınla işçi gücü– *dünya pazarını* şart koşar ve bu nedenle, rekabet dolayısıyla güvenceli bir geçim kaynağı olarak bu işin kendisinin artık geçici olmayan kaybı da *dünya pazarını* şart koşar. Demek ki proletarya yalnızca *evrensel-tarihsel* olarak var olabilir, tıpkı onun eyleminin, komünizmin, yalnızca "evrensel-tarihsel" bir varlık olarak mevcut olabileceği gibi. Bireylerin evrensel-tarihsel varlığı, yani evrensel-tarihe dolaysız olarak bağlı olan bireylerin varlığı.

Bundan önceki tüm tarihsel aşamalarda mevcut üretim güçleri tarafından belirlenen ve sonra kendisi de bu güçleri belirleyen ekonomik ilişki biçimi, *burjuva toplum*dur. Yukarıda belirtildiği gibi, bu toplumun önkoşulu ve temeli, ayrıntılarını yukarıda açıkladığımız basit aile ve kabile sistemi de denilen birleşik ailedir. Burada daha şimdiden, burjuva toplumun bütün bir tarihin gerçek

odağı ve sahnesi olduğunu ve bugüne kadar savunulan tarih anlayışının gerçek ilişkileri yadsıyıp şaşaalı tarihsel olaylarla[25] yetinen büyük bir saçmalık olduğunu görüyoruz.[*17]

Burjuva toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişim aşaması içinde, bireylerin maddi temaslarının tamamını kapsar. Burjuva toplum, bir aşamanın tüm ticari ve sınai yaşamını kapsar ve bu bakımdan, devlet ve ulus çerçevesini aşar; ama diğer yandansa, kendisini dışarıda milliyet olarak kabul ettirip içeride de devlet olarak örgütlemek zorundadır. "Burjuva toplum" terimi, mülkiyet ilişkilerinin Antik ve Ortaçağ topluluğundan kristalleşerek ayrıldığında, 18. yüzyılda ortaya çıktı: Burjuva toplum, gerçek anlamda burjuva toplum olarak, ancak burjuvaziyle birlikte gelişir. Doğrudan üretim ve ekonomik ilişkilerden doğup gelişen ve her çağda devletin ve diğer idealist üst yapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenme, bu arada her zaman aynı adla tanımlanmıştır.

## *[2.] Bilincin Üretimi Üzerine*

Günümüze kadar gelen tarihte, faaliyetleri evrensel-tarihsel bir faaliyet haline genişlemesiyle tek tek bireylerin giderek daha çok, kendilerine yabancı bir gücün sultası altında köleleştirildikleri de elbette aynı ölçüde ampirik bir olgudur (Bireyler, bu baskıyı evrensel ruh olarak vb. adlandırılan şeyin eziyeti olarak tasavvur etmişlerdir). Giderek devleşen ve sonunda *dünya pazarı* olarak karşılarına çıkan bir güçtür bu. Fakat mevcut toplumsal durumun komünist devrim (ileride ele alacağız) yoluyla devrilmesi ve bununla özdeş olan özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla, Alman teorisyenlerine böylesine gizemli görünen bu gücün de ortadan kalkacağı bir o kadar ampirik dayanaklara sahiptir. O zaman her bir bireyin özgürleşmesi, tarihin tamamıyla evrensel-tarihe dönüşmesi ölçüsünde gerçekleşecektir. Buraya kadar söylenenlerden açıkça anlaşılacağı gibi, bireyin gerçek entelektüel zenginliği, tamamen, onun gerçek ilişkilerinin zenginliğine bağlıdır. Tek tek bireyler, ancak bu yolla çeşitli ulusal ve yerel engellerden kurtulacak, (entelektüel üretim de dahil olmak üzere) bütün dünyanın üretimiyle pratik ilişki içine girecek, tüm yeryüzünün bu her yönlü üretiminden (insanın yaratımları) yararlanma yeteneğine kavuşacak konuma gelecektir. Bireylerin *evrensel-tarihsel* el birliğinin ilk doğal biçimi olan *her bakımdan* bağımlılığı, bu komünist devrim yoluyla, insanların birbirleriyle etkileşimlerinden doğan, bugüne kadar kendilerine tamamen yabancı görüp korktukları ve boyun eğdikleri güçler üzerindeki denetime ve bilinçli egemenliğe dönüşecektir. Bu bakış açısı da, yine kurgusal-idealist bir yolla, yani "türün kendi kendini yaratması" ("özne olarak toplum") gibi fantastik bir biçimde ele

alınabilir ve böylelikle, art arda gelen birbiriyle ilişki halindeki bireyler dizisi, kendi kendini üretme gizemini gerçekleştiren tek bir birey olarak tasavvur edilebilir. Bu bağlamda, bireyler kuşkusuz fiziksel ve zihinsel olarak birbirlerini üretirler, fakat ne Aziz Bruno'nun saçmaladığı anlamda, ne de "biricik" insan veya "imal edilmiş" insan anlamında birbirlerini üretmedikleri ortadadır.

Demek ki bu tarih anlayışı, gerçek üretim sürecinin, doğrudan doğruya yaşamın maddi üretiminden hareketle açıklanmasına ve bu üretim tarzıyla bağlantılı, bu üretim tarzının ürünü olan ekonomik ilişki biçiminin, yani, çeşitli aşamalarıyla burjuva toplumun, tüm tarihin temeli olarak ele alınmasına dayanır. Keza, bu toplumun, hem eylemi içinde devlet olarak açıklanmasına hem de din, felsefe, ahlak vb. gibi bilincin tüm farklı teorik yaratım ve biçimlerinin kaynağı olarak oluşum sürecini, yine bu yaratımlar ve biçimler ışığında izlemeye dayanır. Böylece, meselenin kendi bütünlüğü içinde (dolayısıyla bu çeşitli yönlerin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkileri temelinde) tanımlanması mümkün olur. Bu anlayış, idealist tarih görüşü gibi, her tarihsel devir için ayrı bir kategori arayışına çıkmak zorunda kalmaz, aksine daima tarihin gerçek *zemini* üzerinde durur. Pratiği fikirden hareketle değil, fikirlerin oluşumunu maddi pratikten hareketle açıklar. Dolayısıyla da, bilincin tüm biçim ve ürünlerinin, zihinsel eleştiri yoluyla, "öz-bilinç"e indirgenmesiyle ya da "heyula"ya, "hayaletler"e, "saplantı"ya vb.[26] dönüştürülmesiyle değil, aksine ancak ve ancak, bu idealist martavalları doğuran gerçek toplumsal ilişkilerin pratik olarak alaşağı edilmesiyle ortadan kaldırılabileceği; tarihin olduğu gibi dinin, felsefenin ve diğer bütün teorilerin itici gücünün eleştiri değil, devrim olduğu sonucuna varır. Tarihin, "ruhun ruhu" olarak kendini "öz-bilinç"e[27] indirgemekle sona ermeyeceğini; aksine, her aşamanın maddi bir sonucu, üretim güçlerinin bir toplamını ve her nesle kendisinden önceki nesil tarafından aktarılan, insanların doğayla ve birbirleriyle kurdukları, tarihsel olarak yaratılmış bir ilişkiyi içerdiğini gösterir. Bir yandan yeni nesil tarafından değiştirilen, ama öte yandan da onun yaşam koşullarını belirleyen ve ona belli bir gelişim, belli bir özgün karakter kazandıran bir üretici güçler, sermaye kaynakları ve koşullar yığını içerdiğini gösterir. Yani; bu tarih anlayışı, durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını gösterir.

Her bireyin ve her neslin verili bir şey olarak hazır bulduğu bu üretim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların "töz" ve "insanın özü" olarak tasavvur edip, tanrılaştırdıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temelidir: Filozofların "öz-bilinç" ve "biricik" diye tanımlayıp başkaldırdıkları halde, insanların gelişimi üzerindeki etkisini ve tesirini zerre kadar sarsmayan

gerçek bir temeldir. Farklı nesillerin mevcut halde buldukları bu yaşam koşulları, tarihte periyodik olarak meydana gelen devrimci sarsıntıların var olan her şeyin temelini yıkmaya yetecek kadar güçlü olup olmayacağını da belirler. Ve eğer, eksiksiz bir devrimin bu maddi unsurları; yani, bir tarafta mevcut üretici güçler, diğer tarafta da yalnızca mevcut toplumun şu ya da bu koşullarına değil mevcut "yaşam üretimi"nin kendisine, onun dayandığı "toplam faaliyet"e başkaldıran devrimci bir yığın yoksa eğer, –komünizm tarihinin kanıtladığı gibi– bu devrim fikrinin binlerce kez dile getirilmiş olmasının pratik gelişim açısından hiçbir önemi yoktur.

[illegible]

*El yazmasının 18. sayfası, bölüm "1. Feuerbach"*

Günümüze kadarki tüm tarih anlayışı, tarihin bu gerçek temelini ya tamamen görmezden geldi, ya da onu tarihin akışıyla hiçbir ilgisi bulunmayan tali bir mesele olarak gördü. Bu yüzden tarih, daima kendi dışında bulunan bir ölçüte göre yazılmak zorundaydı. Yaşamın gerçek üretimi tarih dışı, tarihsel olan ise olağan yaşamdan ayrı, tamamen dünya üstü bir şey olarak görünür. İnsanın doğayla olan ilişkisi böylelikle tarihten çıkarılmakta ve bu da doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurmaktadır. Bu nedenle, bu tarih anlayışı, tarihte yalnızca politik temel olayları ve devlet eylemlerini, dinsel ve genel olarak teorik mücadeleleri görebilmiş; özellikle her bir tarihsel dönem söz konusu olduğunda da, *o dönemin yanılsamasını paylaşmak* zorunda kalmıştır. Örneğin, bir devir kendisini belirleyenin yalnızca "politik" ya da "dini" saikler olduğunu sanmışsa –oysa "din" ve "politika", gerçek saiklerin yalnızca biçimleridir–, bu durumda o devrin tarihçisi de bu görüşü benimsemiştir. Söz konusu belirli insanların kendi gerçek pratiklerine dair "sanıları", "tasavvurları", bu insanların pratiğine hükmeden ve onu belirleyen tek belirleyici ve etkin güç haline getirilir. Hintliler ve Mısırlılar arasında gördüğümüz iş bölümünün ham biçimi, bu halkların devletleri ve dinlerinde kast sistemine yol açmışsa, tarihçi, bu ham toplumsal biçimi yaratan gücün kast sistemi olduğuna inanmıştır. Fransızlar ve İngilizler, hiç olmazsa, gerçeğe en yakın olan politik yanılsamayı esas alırken, Almanlar "salt tin" alanında hareket ediyor ve dini yanılsamayı tarihin itici gücü olarak kabul ediyorlar. Hegelci tarih felsefesi, tüm bu Alman tarih yazımının "en saf ifadesi"ne kavuşturulmuş nihai ürünüdür. Bu tarih yazımında gerçek, hatta politik çıkarlar bile değil, saf düşünceler söz konusudur. Dolayısıyla Aziz Bruno'ya da, birinin diğerini yuttuğu ve nihayetinde "öz-bilinç"te yitip giden bir "düşünceler" dizisi olarak görünmesi kaçınılmazdı. Gerçek tarih hakkında hiçbir şey bilmeyen Aziz Max Stirner'e ise daha da tutarlı görünmek durumundaydı. O, tarihin bu akışını, sıradan bir "şövalyeler", haydutlar ve hayaletler masalından[14] ibaret görmek zorunda kaldı ve kendisini, sanrılardan ancak "kutsiyetsizlik" sayesinde kurtarmaktan başka çare bulamadı.[*18] Bu, gerçekten dinsel bir anlayıştır. Dinsel insanın, tarihin başlangıç noktası olan ilk insan olduğunu varsayar ve imgeleminde, geçim araçlarının ve yaşamın gerçek üretiminin yerine dinsel kurguların üretimini koyar. Bütün bu tarih anlayışı, çözülüşü ve bundan doğan kuşku ve kuruntular da dâhil, sırf Almanlara özgü *ulusal* bir meseledir ve yalnızca Almanya için *yerel* bir önem taşır. Son zamanlarda çokça tartışılan, "Tanrı âleminden insanlar alemine" hakikaten nasıl geçileceğine dair önemli soru[28] buna örnektir. Ve bu soru, sanki bu "tanrı âlemi", insanların imgelemi dışında herhangi bir yerde var olmuş ve bilge beyler, farkında olmadan, şimdi yolunu bulmaya çalıştıkları o "insanlar âleminde" sürekli yaşamamışlar gibi;

sanki bu teorik safsatanın sırrını açıklamanın bilimsel eğlencesi (zira eğlenceden öte bir şey değil bu), aksine tam da bu safsatanın oluşumunu gerçek dünyevi ilişkilerle açıklanıyor olmasında yatmıyormuş gibi ele alınır.

Genel olarak, söz konusu Almanlarda mesele daima, hali hazırda buldukları saçmalıkları başka herhangi bir kaçıklık haline getirmekten, yani bütün bu saçmalıklarda, keşfedilmesi gereken başlı başına sıra dışı bir *anlam* bulunduğunu varsaymaktan ibarettir. Oysa yapılması gereken yalnızca, bu teorik lafları verili gerçek ilişkilerle açıklamaktır. Bu lafların gerçek, pratik feshi; yani bu tasavvurların insan bilincinden çıkarılıp atılması, daha önce de belirtildiği gibi, teorik çıkarsamalarla değil, durum ve koşulların değiştirilmesiyle gerçekleşecektir. İnsanların büyük çoğunluğu, yani proletarya için bu teorik tasavvurlar mevcut değildir; dolayısıyla da ortadan kaldırılmaları gerekmez. Eğer bu kitlenin, din gibi kimi teorik tasavvurları olmuş ise de, bunlar koşullar dolayısıyla çoktan tasfiye olup gitmiştir.

Kaldı ki, bu meselelerin ve onlara getirilen çözümlerin salt ulusal bir karakter taşıdığını gösteren bir başka olgu da, bu teorisyenlerin "Tanrı-insan", "insan" vb. gibi zırvaların, tarihin ayrı ayrı çağlarında hükmettiklerine ciddi ciddi inanıyor olmalarıdır. Hatta Aziz Bruno, "eleştiri ve eleştirmenler tarih yaptılar"[29] diyecek kadar ileri gidebilmiştir. Yine, kendileri tarihsel sistemler kurmaya giriştiklerinde, geçmişte kalan her şeyin üzerinden büyük bir aceleyle atlayıp "Moğolluk"tan[30] hemencecik asıl "zengin içerikli" tarihe, yani "*Halle Yıllıkları*" ile "*Alman Yıllıkları*"nın[15] ve Hegelci okulun dağılmasının tarihine geçiş yaparak genel bir ağız dalaşına düşmeleri de buna işaret eder. Diğer bütün uluslar, diğer bütün gerçek olaylar unutulur; *Theatrum mundi*[31], *L*eipzig Kitap Fuarı'ndan ve "eleştiri"nin, "insan"ın ve "biricik"in[32] karşılıklı atışmalarından ibaret kalır. Bu teorisyenler, ola ki gerçek tarihsel konuları –örneğin, 18. yüzyılı– ele almaya koyulduklarında, olgulardan ve olguların altında yatan pratik gelişmelerden kopuk bir şekilde yalnızca tasavvurların tarihini aktarırlar. Ve bunu da yalnızca, söz konusu dönemi, gerçek tarihsel çağın, yani 1840-1844 Alman filozoflar mücadelesi döneminin, henüz gelişkinliğe erişmemiş bir ön aşaması, sınırlı bir önceli olarak sunmak amacıyla yaparlar. Amaç bu olunca, yani, tarihsel herhangi bir niteliği olmayan bir kişinin ve kurduğu hayallerin şöhretini iyice parlak göstermek için geçmiş bir dönemin tarihini yazmak olunca, buna uygun düşen de, tüm gerçek olayları, hatta politikanın gerçek tarihsel müdahalelerini es geçip bunun yerine, araştırmalara değil kurgulara ve edebi dedikodulara dayanan bir hikâye sunmak olur. Tıpkı Aziz Bruno'nun çoktan unutulup giden "18. Yüzyılın Tarihi"nde[33] yaptığı gibi. Her türlü ulusal

önyargının çok çok üstünde durduklarını sanan bu gösterişçi ve kibirli fikir işportacıları, demek ki pratikte, birleşik bir Almanya hayalini kuran birahane müdavimi dar kafalılardan çok daha ulusaldırlar. Diğer ulusların eylemlerinin tarihsel niteliğini göremezler. Almanya'da, Almanya dâhilinde ve Almanya için yaşarlar. Ren şarkısını[16] bir ilahiye dönüştürürler ve Fransa devleti yerine Fransız felsefesinden araklamalar yaparak, Fransız eyaletleri yerine Fransız düşüncelerini Cermenleştirerek Alsas-Loren'i fethederler. Teorinin evrensel egemenliği içinde Almanya'nın evrensel egemenliğini ilan eden Aziz Bruno ve Aziz Max'ın yanında Bay Venedey kozmopolit kalır.

Bu açıklamalar ayrıca, Feuerbach'ın, "sıradan insan" nitelemesine sığınarak kendisini (*Wigand's Vierteljahrsschrift* – 1845, Band 2)[17] komünist ilan ederken, bu sıfatı "İnsan"ın bir yüklemine dönüştürürken; yani, günümüz dünyasında belirli bir devrimci partinin taraftarı anlamına gelen komünist sözcüğünü, yeniden salt bir kategoriye dönüştürebileceğine inanırken ne kadar yanıldığını da gözler önüne seriyor. Feuerbach'ın insan ilişkileri konusunda yaptığı bütün çıkarsamaların tek amacı, insanların birbirine ihtiyaç duyduklarını ve *daima duymuş olduklarını* kanıtlamaktır. O, bu olguya dair bir bilinç oluşturmak istiyor; yani, tüm diğer teorisyenler gibi, *mevcut* bir olguya dair doğru bir bilinç yerleştirmek istiyor. Oysa, gerçek komünistler için mesele, bu mevcut olanı yıkmaktır. Bu arada, Feuerbach'ın tam da *bu* olgunun bilincini oluşturmaya çalışmasıyla, bir teorisyenin teorisyenlik ve filozofluktan vazgeçmeksizin gidebileceği en ileri noktaya kadar gittiği gerçeğini eksiksiz teslim ediyoruz. Ne var ki karakteristik olan; azizlerin, Bruno ve Max'ın, hiç vakit yitirmeden, gerçek komünistin yerine, Feuerbach'ın komünist tasavvurunu koymalarıdır. Onlar bunu, "ruhun ruhu", felsefi bir kategori ve kendileriyle eşit bir hasım olarak komünizmle de mücadele edebilmek için yapıyorlar. Aziz Bruno'nun ayrıca pragmatik gerekçeleri var. Feuerbach'ın, mevcut olanı kabul edişine ama aynı zamanda –hasımlarımızla halen paylaştığı– yanlış yorumlamasına örnek olarak, bir şeyin veya insanın var olmasının aynı zamanda o şeyin ya da insanın özü olduğu; bir hayvanın veya bir insanın belirli varoluş koşullarının, yaşam tarzının ve faaliyetinin, onun "özünün" kendisini tatmin olmuş hissettiği koşullar, yaşam tarzı ve faaliyet olduğu görüşünü savunduğu *Philosophie der Zukunft*'taki[34] pasajı hatırlatalım. Burada her istisna, belirgin biçimde talihsiz bir tesadüf, değiştirilmez bir anormallik olarak görülür. Demek ki, milyonlarca proleter kendi yaşam koşullarından hiç de memnun değilse eğer, onların "varlıkları" [...][35]

[...] gerçekten de *pratik* materyalist açısından, yani *komünist* açısından sorun,

mevcut dünyayı köklü biçimde dönüştürmek ve verili şeyleri pratikte ele alıp değiştirmektir. Feuerbach'ta zaman zaman bu tür görüşlere rastlasak da, bunlar asla tek tük önsezilerin ötesine geçmez; ve onun genel bakış açısı üzerinde bunların hemen hiçbir etkisi yoktur. Öyle ki, burada bunları yalnızca gelişmeye elverişli nüveler olarak ele almak mümkün olabilirdi. Feuerbach'ın duyusal dünya "anlayışı" kendini, bir yandan bu dünyanın salt sezgisiyle[36], diğer yandan da salt duyumsamayla sınırlar; o, "gerçek tarihsel insan" yerine "insan" der.[18] "İnsan" gerçekte "Alman"dır. Birinci durumda, duyusal dünyanın *sezgisinde*, ister istemez, kendi bilinci ve kendi duygusuyla çelişen ve onun varsaydığı uyumu, yani duyusal dünyanın bütün parçalarını, özellikle de insan ile doğanın uyumunu bozan şeylere rastlar.[*19] Bu durumu ortadan kaldırmak için, ikili bir sezgiye sığınmak zorunda kalır. Yalnızca "apaçık olanı" gören dünyevi bir sezgi ile şeylerin "hakiki özü"nü gören daha yüce, felsefi bir sezgi arasında gidip gelir. Feuerbach, kendisini çevreleyen duyusal dünyanın, doğrudan doğruya, ezelden beri hiç değişmeden kalan bir şey değil, sanayinin ve mevcut haliyle toplumun bir ürünü olduğunu; üstelik tarihsel bir ürün olması bakımından her biri bir öncekinin omuzları üstünde yükselen, onun sanayisini ve ekonomik ilişkilerini geliştiren ve değişen ihtiyaçlara uygun olarak toplumsal düzenini değiştiren bir nesiller silsilesinin ürünü olduğunu göremez. "Duyusal kesinliğin" en basit nesneleri bile, ona, ancak toplumsal gelişme, sanayi ve ticari ilişkiler aracılığıyla aktarılmıştır. Herkes bilir ki, neredeyse bütün meyve ağaçları gibi kiraz ağacı da yalnızca birkaç yüzyıl önce *ticaret* yoluyla bölgemize getirildi. Dolayısıyla, ancak belirli bir çağdaki belirli bir toplumun bu eylemi sayesinde kiraz ağacı da Feuerbach için "duyusal kesinlik" haline gelmiştir.

Üstelik, şeyler bu şekilde, yani gerçekte ne iseler ve nasıl meydana gelmişlerse öyle ele alındıklarında, en derin felsefi sorunlar bile, ileride çok daha açık biçimde göreceğimiz gibi, basit birer ampirik olgu haline gelir. Örneğin, büyük önem taşıyan ve "töz" ve "öz-bilinç" üzerine yazılan bütün o "akıl ermez yüce yapıtlar"a[37] kaynaklık eden insanın doğayla ilişkisi sorununu (Bruno, çok daha ileri giderek, sanki bunlar birbirinden apayrı "şeyler"miş ve insanlar daima tarihsel bir doğaya ve doğal bir tarihe sahip değillermiş gibi, "doğa ile tarihin karşıtlığı"ndan (sf. 110)[38] söz eder) ele alalım. Bu sorun, şu ünlü "insan ile doğanın birliği"nin, sanayide başından beri ve her çağda, sanayinin az ya da çok gelişim düzeyine uygun olarak farklı biçimde var olduğunu kavradığımızda kendiliğinden çözülür. Aynı şey, üretici güçlerini belirli bir temel üzerinde geliştirene dek insanın doğa ile "mücadelesi" için de geçerlidir. Sanayi ve ticaret, yaşamsal ihtiyaçların üretimi ve mübadelesi, dağıtımı ve farklı toplumsal sınıfların yapısını belirledikleri gibi, kendileri de yürütüldükleri tarz bakımından

bunlar tarafından belirlenir. İşte Feuerbach'ın, örneğin, yüz yıl önce yalnızca çıkrık ve dokuma tezgâhlarının bulunduğu Manchester'da yalnızca fabrikalar ve makineler görmesinin ya da Augustus döneminde Romalı kapitalistlere ait üzüm bağlarıyla villaları dışında bir şey bulamayacağı *Campagna di Roma*'da[39] yalnızca meralara ve batıklara rastlamasının nedeni budur. Feuerbach üstüne basa basa doğa bilimleri görüşünden söz ediyor, yalnızca fizikçilerin ya da kimyagerlerin bilgisine erdiği sırlardan bahsediyor. Peki ama sanayi ve ticaret olmasıydı doğa bilimlerinin hali ne olurdu? Bu "saf" doğa bilimi bile, ancak ticaret ve sanayi sayesinde, insanın duyusal faaliyeti sayesinde kendi amacına ve materyaline kavuşuyor. Bu faaliyet, bu aralıksız duyusal emek ve yaratım, bu üretim, bugün var olduğu haliyle bütün duyusal dünyanın o denli temelini oluşturuyor ki, yalnızca bir yıl için bile duracak olsaydı, Feuerbach doğal dünyada muazzam bir değişime tanıklık etmenin yanı sıra, insanların tüm dünyalarının ve kendi algılama yeteneğinin, hatta bizzat kendi varlığının da çok geçmeden yitişine tanıklık ederdi. Kuşkusuz, bu sırada dış doğanın önceliği baki kalır ve kuşkusuz bütün bunlar *generatio aequivoca*[40] yoluyla ortaya çıkan ilk insanlara uygulanamaz. Fakat bu ayrım, ancak insanın doğada farklı bir şey olarak görülmesi durumunda anlam taşır. Kaldı ki, insanlık tarihinden önceki doğa, Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir. O, bugün artık (belki Avustralya'nın genç birkaç mercan adası dışında) hiçbir yerde var olmayan doğadır. Dolayısıyla Feuerbach için de mevcut değildir.

Feuerbach'ın elbette, insanların da "duyusal nesne" olduğunu kabul etmesiyle "saf" materyalistlere göre büyük bir artısı vardır. Ne var ki, bu noktada da teori alanında kalmaya devam ettiğinden ve insanları verili toplumsal bağlamları ile onları var eden mevcut yaşam koşulları içinde ele almadığından, insanı "duyusal faaliyet" olarak değil, yalnızca "duyusal nesne" olarak görmesi bir yana, gerçekte var olan faal insana asla ulaşamaz. Tersine, "insan" soyutlamasında duruverir ve duyusal olarak kavradığı "gerçek, bireysel, etten ve kemikten insan"ın ötesine geçemez; yani, "insan ile insan arasında" aşktan ve dostluktan başka bir "insani ilişki" bilmez, üstelik bunları da idealize eder. Mevcut yaşam koşullarına hiçbir eleştiri yöneltmez. Bu yüzden de, duyusal dünyayı onu meydana getiren bireylerin canlı duyusal faaliyetinin toplamı olarak kavramayı asla başaramaz. Dolayısıyla, örneğin sağlıklı insanlar yerine, açlıktan ve aşırı çalışmaktan bitkin düşmüş sıracalı bir kalabalık gördüğünde "yüksek sezgi gücü"ne ve soyut "tür içi dengeleme"ye sığınmak zorunda kalır. Böylelikle, komünist materyalistin gerek sanayide gerek toplumsal yapıda, bir dönüşümün hem zorunluluğunu hem de koşulunu gördüğü her noktada, o, idealizme saplanıp kalır.

Feuerbach, materyalist olduğu zaman gündemine tarih girmez, gündemine tarih girdiği zaman da materyalist değildir. Feuerbach'ta tarih ve materyalizm tamamen birbirinden ayrılır. Bu zaten daha önce söylediklerimizden de anlaşılmaktadır.*20

Tarih, her biri bir önceki nesiller tarafından kendisine aktarılan materyali, sermaye kaynaklarını ve üretici güçleri kullanan, böylece, bir taraftan geleneksel faaliyeti tamamen değişmiş koşullarda devam ettirirken, bir taraftan da tamamen farklılaşmış bir faaliyet yoluyla eski koşulları değiştiren ayrı ayrı nesillerin birbiri ardı sıra sahneye çıkmasından başka bir şey değildir. Bu durum kurgusal olarak öyle çarpıtılabilir ki, bir sonraki tarih bir önceki tarihin amacı haline getirilebilir. Örneğin, Amerika'nın keşfine, Fransız Devrimi'nin patlak vermesine zemin hazırlama amacı atfedilebilir. Böylece, tarih özel amaçlara sahip olur ve "birçok kişi arasında bir kişi" (yani, "öz-bilinç, eleştiri, biricik" vb.) haline gelir. Bu arada, eski tarihin "belirleme", "amaç", "tohum" veya "fikir" gibi sözcüklerle tanımlanması ise, bir sonraki tarihin bir soyutlamasından –önceki tarihin bir sonraki tarih üzerindeki aktif etkisinden elde edilen bir soyutlamadan– başka bir şey değildir.

Birbiri üzerinde etkide bulunan ayrı ayrı alanlar bu gelişmenin seyri içinde genişledikçe ve gelişkin üretim tarzı, ekonomik ilişki ve bunun sonucu olarak çeşitli uluslar arasında ortaya çıkan doğal iş bölümü sayesinde ulusların başlangıçtaki yalıtık durumuna son verildikçe, tarih giderek dünya tarihi haline gelir. Böylece, örneğin, İngiltere'de icat edilen bir makine Hindistan'da ve Çin'de binlerce işçinin ekmeğini elinden alıyor ve bu imparatorlukların bütün var olma biçimi altüst ediliyor, bu icat evrensel-tarihsel bir olgu haline geliyor. Yine, örneğin, şeker ve kahvenin 19. yüzyılda kazandığı evrensel-tarihsel önem, kendisini, Napolyon'un Kıta Sistemi'nin[19] bu ürünlerde yarattığı kıtlık yüzünden, Almanları Napolyon'a karşı ayaklanmaya sevk etmesinde ve böylelikle 1813'ün şanlı kurtuluş savaşlarının nesnel zeminini oluşturmasında gösterdi. Bu demektir ki, tarihin dünya tarihine dönüşmesi, "öz-bilinç", dünya ruhu ya da başka herhangi bir metafizik hayalet tarafından yerine getirilen soyut bir eylem değil, doğruluğu ampirik olarak saptanabilecek tamamen maddi bir eylemdir; her bir bireyin, gelip giderek, yiyip içerek ve giyinerek kanıt sunduğu bir eylem.

Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani, toplumun *maddi* egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *fikrî* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından

yoksun olanların düşüncelerini de, genel olarak, kendine tabi kılar. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikrî ifadesinden, düşünceler halinde kavranan egemen maddi ilişkilerden, yani o bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerden başka bir şey değildir; yani, onun egemenliğinin düşünceleridir. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeylerin yanı sıra bilince de sahiptirler; dolayısıyla da düşünürler. Bu nedenle, onlar bir sınıf olarak egemen durumda bulundukları ve tarihsel bir dönemin tüm kapsamını belirledikleri ölçüde, açıktır ki bunu her alanda yaparlar. Yani, başka şeylerin yanı sıra düşünürler olarak, düşünce üreticileri olarak da onlar egemen olurlar, kendi çağlarının düşünce üretimini ve bu düşüncelerin yayılmasını düzenlerler. Yani açıktır ki, onların düşünceleri, dönemin egemen düşünceleridir. Örneğin, kraliyetin, aristokrasinin ve burjuvazinin birbirleriyle egemenlik mücadelesi verdiği, dolayısıyla egemenliğin bölünmüş olduğu bir devirdeki bir ülkede, kuvvetler ayrılığı öğretisi, egemen düşünce haline gelir ve "ölümsüz bir yasa" olarak ifade edilir.

Yukarıda (sf. 31-33), bugüne kadarki tarihin başlıca güçlerinden biri olarak karşılaştığımız toplumsal iş bölümü, artık egemen sınıf içinde de zihinsel ve maddi emeğin bölünmesi olarak kendisini gösterir. Öyle ki, bu sınıfın içindeki bir kesim, o sınıfın düşünürleri (o sınıfın kendisi hakkında yanılsamalar oluşturmasını başlıca geçim kaynağı haline getiren, o sınıfın kavrayış gücüne sahip aktif ideologları) olarak ortaya çıkarken, diğerleri bu düşünceler ve yanılsamalar karşısında daha edilgen ve kabul eden bir tutum takınır. Çünkü gerçekte onlar bu sınıfın aktif üyeleridir ve kendileri hakkında yanılsamalar ve düşünceler üretmek için daha az zamanları vardır. Hatta egemen sınıf içindeki bu bölünme, iki tarafın belirli bir karşıtlığına ve düşmanlığına da dönüşebilir. Ne var ki bu karşıtlık ve düşmanlık, bu sınıfın kendi varlığını tehdit eden her pratik çatışma karşısında kendiliğinden ortadan kalkar ve onunla birlikte, egemen düşünceler, egemen sınıfın düşünceleri olmadığına ve bu sınıfın gücünden farklı bir güce sahip olduklarına dair görünüş de yok oluverir. Belli bir tarihsel dönemde devrimci düşüncelerin varlığı; devrimci bir sınıfın varlığını gerektirir. Devrimci bir sınıfın varlığının önkoşullarının neler olduğuna daha önce değinmiştik. (sf. 33-36)

Tarihin akışını ele alırken, eğer egemen sınıfın düşüncelerini egemen sınıfın kendisinden ayırırsak, onlara bağımsız bir varlık atfedersek, hangi koşulların ürünü olduklarına ve kimlerin ürettiğine aldırış etmeksizin verili bir zaman diliminde şu ya da bu düşüncenin egemen olduğunu söylemekle yetinmiş oluruz. Yani, söz konusu düşüncelerin kaynağı olan bireyleri ve dünya koşullarını

dikkate almadığımız zaman, örneğin, aristokrasinin egemen olduğu çağda onur, sadakat gibi kavramların, burjuvazinin egemen olduğu çağda ise özgürlük, eşitlik gibi kavramların egemen olduğunu söylememiz mümkün olur.[*21] Egemen sınıfın kendisi, genelde, bunun böyle olduğuna inanır. Özellikle 18. yüzyıldan sonra bütün tarihçiler tarafından paylaşılan bu tarih anlayışının, giderek daha da soyut bir hal almış –yani tümel biçime bürünmüş– düşüncelerin egemen olduğu olgusuna toslaması kaçınılmazdır. Çünkü, kendisinden önceki egemen sınıfın yerini alan her yeni sınıf, amaçlarına ulaşabilmek için kendi çıkarlarını, toplumun tüm üyelerinin ortak çıkarları gibi göstermek ya da ideal biçimde ifade edecek olursak, düşüncelerine tümellik kazandırmak ve onları tümel olarak geçerli yegâne rasyonel düşünceler olarak sunmak zorundadır. Devrimci sınıf, daha başından itibaren, sırf, bir *sınıfın* karşısına çıktığı için, sınıf olarak değil bütün toplumun temsilcisi olarak sahneye çıkar; tek egemen sınıfın karşısında, toplumun tüm kütlesi görünümündedir.[*22] Bunu yapabilmesinin nedeni, başlangıçta onun çıkarlarının toplumun geriye kalan bütün egemen-olmayan sınıfların çıkarlarına gerçekten de halen büyük ölçüde bağlı olması ve o güne kadarki mevcut koşulların baskısı altında henüz kendi çıkarlarını belli bir sınıfın özel çıkarı olarak geliştirememiş olmasıdır. Dolayısıyla, bu sınıfın zaferi, egemenliğe ulaşamayan sınıfın bireyleri açısından da, ama yalnızca onların egemen sınıf konumuna yükselmesine olanak sağladığı ölçüde yararlıdır. Fransız burjuvazisi aristokrasinin iktidarını yıktığında, pek çok proletere de, ama yalnızca birer burjuva haline geldikleri ölçüde proletaryanın üstünde bir konum elde etme olanağını yakalamış oldu. Bu yüzden, her yeni sınıf kendi egemenliğini ancak önceki egemen sınıfınkinden daha geniş bir temele dayanarak kurabilir; ama buna karşılık, sonrasında, egemen olmayan sınıflarla yeni egemen olan sınıf arasındaki karşıtlık çok daha keskin ve derinlemesine bir gelişim gösterir. Bu her iki olgu da, söz konusu yeni egemen sınıfa karşı yürütülmesi gereken mücadelenin, eski toplumsal koşulların –şimdiye dek iktidarı ele geçirmeye çalışan tüm sınıfların yapabildiklerinden– çok daha kararlı ve kökten bir yadsınmasını hedeflemeyi gerektirir.

Belirli bir sınıfın egemenliğinin yalnızca belirli düşüncelerin egemenliği olduğuna dair bütün bu zevahir; genel olarak sınıf egemenliği toplumsal düzenin biçimi olmaktan çıktığı anda, yani özel bir çıkarı genel çıkar olarak ya da "genel olanı" egemen olan olarak göstermeye gerek kalmadığı anda, elbette kendiliğinden ortadan kalkar.

Egemen düşünceler egemen bireylerden ve en önemlisi de üretim tarzının verili bir evresinin sonucu olan ilişkilerden bir kez koparılıp böylece, tarihte

daima düşüncelerin egemen olduğu sonucuna varıldı mı, söz konusu çeşitli düşüncelerden, tarihte egemen olan şey olarak "düşünce"*yi*, fikri vb. soyutlamak, dolayısıyla da bütün bu tek tek düşünce ve kavramları tarih içinde gelişen kavramın "öz-belirlenimleri" olarak görmek son derece kolaydır. Bu durumda doğal olarak, insanlar arasındaki bütün ilişkileri insan kavramından, tasavvur edilen insandan, insanın özünden, insan*dan* türetmek de mümkün olur. Kurgusal felsefe işte bunu yapmıştır. Hegel *Tarih Felsefesi*'nin[43] sonunda, "yalnızca *kavramın* ilerleyişini" incelediğini ve tarihte "hakiki *Theodizee*"yi[44] ortaya koyduğunu bizzat itiraf eder. (sf. 446) Şimdi tekrar "kavram" üreticilerine, yani teorisyenlere, ideologlara ve filozoflara dönmek ve filozofların, düşünürlerin tarihte her zaman egemen oldukları sonucuna varmak mümkün olur. Bu, daha önce gördüğümüz gibi, Hegel'in zaten dile getirmiş olduğu bir sonuçtur.

Demek ki tarihte ruhun egemenliğini (Stirner buna hiyerarşi diyor) kanıtlamak için gerçekleştirilmesi gereken akrobasi şu üç adımla sınırlıdır:

1. Ampirik nedenlerle, ampirik koşullar altında ve maddi bireyler olarak egemen durumdaki kimselerin düşüncelerini söz konusu bu egemenlerden ayırmalı ve böylece, tarihte düşüncelerin ya da yanılsamaların egemenliğini kabul etmeli.

2. Düşüncelerin söz konusu egemenliğini bir düzene sokmalı, art arda gelen egemen düşünceler arasında mistik bir bağlantı olduğunu kanıtlamalı. Bunu yapmanın yolu, düşünceleri "kavramın öz-belirlenimleri" olarak ele almaktır. (Bu, sözü edilen düşünceler, ampirik temelleri dolayısıyla gerçekten birbirleriyle bağlantılı olduklarından ve *salt* düşünce olarak kavrandıklarında öz-ayrımlar haline, düşüncenin imal ettiği ayrımlar haline geldiklerinden ötürü mümkündür.)

3. "Kendi kendini belirleyen kavram"ın bu mistik görünümünü ortadan kaldırmak için bir kişiye –"öz-bilinç"–; ya da tamamıyla materyalist görünmek için, tarihte "kavram"ı temsil eden bir dizi kişiye dönüştürülür. Yani, yine tarihin imalâtçıları olarak, "muhafızlar kurulu" olarak, egemenler olarak görülen "düşünürler"e, "filozoflar"a, ideologlara dönüştürülür.[*23] Bu şekilde, materyalist öğelerin tamamı tarihin dışına çıkarılmış olur ve artık, kurgusal beygiri gönül rahatlığıyla mahmuzlamakta bir sakınca yoktur.

Günlük yaşamda her *shopkeeper*[45], bir kimsenin kendisi hakkında söyledikleri ile gerçekte ne olduğu konusunda kolaylıkla ayrım yapabiliyorken, bizim tarih yazınımız, henüz bu sıradan anlama yeteneğine erişebilmiş değildir. Her tarihsel çağın kendisi hakkında söylediği ve imgelediği her şeye harfi harfine inanır.

Almanya'da egemen olan bu tarih yöntemi ve neden özellikle bu yöntemin egemen olduğu, onun genel olarak ideologların, örneğin hukukçuların, siyasetçilerin (aralarında faaliyet yürüten devlet adamları da dahil) yanılsamalarıyla ilişkisinden, bu adamların dogmatik düşlerinden ve çarpıtmalarından yola çıkılarak açıklanmalıdır. Bunları anlamak da, onların hayat içindeki pratik konumları, yaptıkları işler ve iş bölümü dikkate alındığında son derece basittir.

## B. İdeolojinin Gerçek Temeli

### *[1.] Ekonomik İlişkiler ve Üretici Güç*

Bedensel ve zihinsel emek arasındaki en önemli bölünme kent ile kırın ayrılmasıdır. Kent ile kır arasında barbarlıktan uygarlığa, kabileden devlete, yerellikten ulusa geçişle birlikte başlayan karşıtlık, uygarlık tarihi boyunca devam ederek günümüze kadar gelmiştir (Anti-Corn-Law League[20]). Kentlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda yönetim aygıtını, polisi, vergileri vb; kısacası belediye teşkilatını, dolayısıyla da genel olarak siyaseti zorunlu kılar. Burada, ilk kez, nüfusun iki büyük sınıfa bölündüğü açıkça görülür ve bu bölünme doğrudan doğruya işin ve üretim araçlarının bölünmesine dayanır. Kent aslında zaten nüfusun, üretim araçlarının, sermayenin, zevklerin ve ihtiyaçların bir merkezde toplanması olgusudur. Oysa kır açısından bunun tam tersi söz konusudur: İzolasyon ve dağınıklık. Kent ile kır arasındaki karşıtlık ancak özel mülkiyet çerçevesi içinde var olabilir. Bu karşıtlık, bireyin iş bölümüne, kendisine dayatılan belirli bir faaliyete tabi kılınmasının en keskin ifadesidir. Birini sınırlı bir kent-hayvanına, diğerini sınırlı bir kır-hayvanına dönüştüren ve ikisinin çıkarlarının karşıtlığını her gün yeniden üreten bir tabi kılmadır bu. Burada emek yine en başta gelen şey, bireyler *üzerindeki* güçtür ve bu güç var olduğu sürece özel mülkiyet var olmak zorundadır. Kent ile kır arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılması, topluluğun ilk koşullarından biridir. Bu koşulun kendisi de, herkesin ilk bakışta görebileceği gibi, tek başına iradeyle yerine getirilmesi mümkün olmayan birçok maddi önkoşula bağlıdır (bu koşulların henüz geliştirilmesi gerekmektedir). Kent ile kırın ayrılması, sermaye ile toprak mülkiyetinin birbirinden ayrılması olarak, sermayenin toprak mülkiyetinden ayrı ve ondan bağımsız olarak gelişmesinin başlangıcı –yalnızca emeğe ve mübadeleye dayanan bir mülkiyetin başlangıcı– olarak da ele alınabilir.

Ortaçağ'da, önceki çağlardan kurulu haliyle, bitmiş tamamlanmış olarak devralınmayan, tersine özgürleşen serfler tarafından yeni kurulmakta olan kentlerde, her insanın, yanında getirdiği ve neredeyse yalnızca mesleği için en zaruri araç-gereçlerden oluşan küçük sermayesi dışındaki tek mülkiyeti kendi kişisel emeği idi. Kentlere durmadan akın eden kaçak serflerin yol açtığı rekabet,

kırın kentlere karşı yürüttüğü kesintisiz savaş ve bu yüzden kentlerde örgütlü bir askerî güce olan ihtiyaç, belli bir emek türündeki ortak mülkiyetin oluşturduğu bağ, zanaatkârların aynı zamanda *commerçants*[46] da oldukları bir dönemde mallarını satmak için ortak binalara ihtiyaç duymaları ve bunun sonucu olarak da yetkili olmayan kimselerin bu binalara sokulmaması, büyük zahmetlerle elde edilen mesleki vasıfların korunması gereği ve kırdaki feodal düzen, –tüm bu etkenler– her zanaat kolundaki emekçilerin ayrı ayrı loncalarda birleşmesine neden oldu. Bu noktada, sonraki tarihsel gelişmelerin lonca sisteminde yol açtığı sayısız değişiklikleri incelememize gerek yoktur. Serflerin kentlere akını, Ortaçağ boyunca aralıksız sürdü. Kırda efendilerinden eziyet gören bu serfler, birbirlerinden ayrı olarak kentlere geliyor, burada karşısında güçsüz kaldıkları örgütlü bir toplulukla karşılaşıyorlardı ve emeklerine duyulan talebin ve örgütlü kentli rakiplerinin çıkarlarının belirlediği konuma tabi olmak zorunda kalıyorlardı. Kente tek başlarına gelen bu emekçiler, asla bir güç elde edebilecek duruma gelemediler. Çünkü yaptıkları iş eğer öğrenilmesi gereken lonca-türü bir işse, lonca ustaları onları boyundurukları altına alıyor ve kendi çıkarları doğrultusunda örgütlüyordu; yok eğer öğrenilmesi gerekmeyen lonca dışı bir işse, yani gündelikçilikse, asla bir örgütlenmeye sahip olamıyor, dağınık bir ayaktakımı olarak kalıyorlardı. Kentlerde gündelik işe duyulan ihtiyaç, ayaktakımını yarattı.

Doğrudan doğruya, mülkiyetin korunması ve tek tek üyelerinin üretim araçlarıyla savunma araçlarının çoğaltılması ihtiyacı ve kaygısından doğan bu kentler, hakiki "birlikler"di. Bu kentlere birbirinden bağımsız olarak gelmiş, birbirine yabancı bireylerden oluşan ayaktakımı, kendisini şüpheyle denetim altında tutan örgütlü, savaş donanımına sahip bir gücün karşısında örgütsüz bir halde bulunduğu için her türlü güçten yoksundu. Her zanaat kolunda, kalfalar ve çıraklar, ustalarının çıkarlarına en iyi hizmeti verecek şekilde örgütlenmişlerdi. Onlarla ustaları arasındaki ataerkil ilişki, ustalara çifte bir egemenlik sağlıyordu. Bir yandan ustalar, kalfaların tüm yaşamları üzerinde doğrudan etkide bulunabiliyor; diğer yandan da, aynı ustanın yanında çalışan kalfalar arasında gerçek bir bağ oluşturduğundan onları başka ustaların kalfalarına karşı birleştiriyor ve diğer kalfalardan ayırıyordu. Ve son olarak, kendileri de ileride usta olmak istedikleri için çıkarları gereği mevcut düzene bağlıydılar. Dolayısıyla ayaktakımı, en azından kentin toplam düzenine karşı –güçsüzlüğü nedeniyle tamamen etkisiz kalan– ayaklanmalara girişebilmişse, kalfalar tek tek loncalar içerisinde yalnızca küçük itaatsizliklerin –ki bunlar da lonca sisteminin doğasında vardır– ötesine geçemediler. Ortaçağ'ın büyük ayaklanmalarının hepsi kırdan yayıldı; ne var ki, dağınıklıkları ve bunun sonucu olan kabalıkları

nedeniyle bu isyanlar da tamamen sonuçsuz kaldı.[21]

Kentlerde, ayrı ayrı loncalar arasındaki iş bölümü henüz çok azken, loncaların kendi içinde, tek tek işçiler arasında hiç yoktu. Her işçi, işin bütün adımlarına vakıf olmalı, âletler yardımıyla her şeyi yapabilmek zorundaydı. Ayrı ayrı kentler arasındaki sınırlı ilişkiler ve cılız bağlar, nüfusun azlığı ve ihtiyaçların sınırlı oluşu, daha ileri bir iş bölümüne izin vermiyordu. Dolayısıyla, usta olmak isteyen herkes, kendi zanaatının tüm inceliklerine hâkim olmak zorundaydı. Bu nedenle, Ortaçağ zanaatkârları özel işlerine ilgi duyuyor ve o meslekte, sözcüğün dar anlamıyla sanatsal düzeye erişecek ölçüde ustalaşıyordu. Ne var ki, tam da bu nedenle, her Ortaçağ zanaatkârı kendini tamamen işine adıyor, işiyle gönüllü bir kölelik ilişkisi kuruyor ve işine karşı kayıtsız olan modern işçiye göre, işine çok daha bağımlı oluyordu.

Bu kentlerdeki sermaye, doğal sermayeydi; bir konuttan, zanaat için gerekli araç-gereçlerden ve nesilden nesile aktarılan doğal bir müşteri topluluğundan oluşuyordu. Ekonomik ilişkilerin geriliği ve dolaşımın kısırlığı nedeniyle paraya çevrilemeyen bir sermaye olup babadan oğula aktarılmak durumundaydı. Para ile ölçülebilen ve şu ya da bu şeye yatırılmış olması önem arz etmeyen modern sermayenin tersine bu sermaye, sahibinin işiyle doğrudan bağlantılı, ondan ayrılması mümkün olmayan bir sermayeydi; yani bu yönüyle zümre sermayesiydi.

İş bölümünün gelişiminde bir sonraki aşama, üretimin ve ticaretin birbirinden ayrılması, ayrı bir tüccarlar sınıfının ortaya çıkması oldu. Bu, önceki devirlerde kurulmuş olan şehirlerle (ve de Yahudilerle) birlikte devralınan ve yeni kurulanlarda kendini hızla gösteren bir ayrımdı. Böylece, en yakın çevreyi aşan ticari ilişkiler kurma olanağı doğdu. Bu olanağın gerçeğe dönüştürülmesi, mevcut ulaşım araçlarına, kırsalda siyasal koşullar tarafından belirlenen kamu güvenliğinin sağlanmış olmasına (bilindiği gibi, tüm Ortaçağ boyunca tüccarlar silahlı kervanlarla yolculuk ederlerdi) ve ticarete elverişli bölgenin, ulaşılan kültür düzeyi tarafından belirlenen daha basit ya da daha gelişkin ihtiyaçlarına bağlıydı.

Ticari faaliyetin belli bir sınıf tarafından üstlenilmesi ve ticaretin tüccarlar aracılığıyla kentin en yakın çevresinin ötesine yayılması, kısa sürede, üretim ile ticaret arasında karşılıklı bir etkileşimin doğmasına neden oldu. Kentler *birbirleriyle* temasa geçti, yeni âletler bir kentten diğerine aktarıldı ve üretim ile ticaret arasındaki bölünme, çok geçmeden, her birinde farklı bir sanayi kolunun ağırlık kazanmaya başladığı tek tek şehirler arasında, üretimde yeni bir

bölünmeye yol açtı. Başlarda görülen yerelle sınırlanmalar, yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladı.

Ortaçağ'da her bir kentin yurttaşları, toprak sahibi soylulara karşı kendilerini savunmak için birleşmek zorundaydı. Ticaretin yayılması, ulaşım olanaklarının yaratılması, aynı karşıtlıkla mücadele içinde aynı çıkarları elde etmiş olan tek tek kentlerin başka kentlerle tanışmasına yol açtı. Çeşitli kentlerdeki birçok yerel yurttaş topluluklarından giderek bir burjuvalar *sınıfı* oluştu. Tek tek yurttaşların yaşam koşulları, –mevcut ilişkilerle karşıtlık ve onun belirlediği çalışma tarzı nedeniyle– her bir bireyden bağımsız olan ve hepsi için ortak koşullar haline geldi. Burjuvalar, feodal bağlardan kurtuldukları ölçüde bu koşulları yarattılar ve hâlihazırda kendilerini içinde buldukları feodal sistemle olan karşıtlıklarının belirlediği ölçüde bu koşullar tarafından yaratıldılar. Tek tek kentler arasında karşılıklı ilişkilerin kurulmasıyla birlikte, bu ortak koşullar sınıf koşullarına dönüştü. Aynı koşulların, aynı çelişki ve aynı çıkarların aşağı yukarı her yerde aynı âdetlere yol açması da kaçınılmazdı. Burjuvazinin kendisi, ancak kendi koşullarıyla birlikte, yavaş yavaş gelişir, iş bölümüne göre yine çeşitli kesimlere bölünür ve sonunda, mevcut mülkiyetin tamamı sınai ya da ticari sermayeye dönüştürüldüğü ölçüde, halihazırda var olan bütün mülk sahibi sınıfları, kendi bünyesinde toplar[*24] (bu sırada da var olan mülksüzlerin çoğunluğunu ve o güne kadar mülk sahibi sınıfların bir kısmını yeni bir sınıfa, proletaryaya dönüştürür). Tek tek bireyler, ancak bir başka sınıfa karşı ortak mücadele yürütmek zorunda oldukları ölçüde bir sınıf meydana getirirler. Bunun dışında birbirlerinin rakipleri olarak karşıt saflarda yer alırlar. Öte yandan sınıfın kendisi yine bireylere karşı bağımsız bir varlık kazanır, öyle ki, yaşam koşullarını önceden belirlenmiş bulurlar; yani sınıf, yaşam içindeki konumlarını, dolayısıyla da kişisel gelişimlerini belirler, onları kendine tabi kılar. Bu, tek tek bireylerin iş bölümüne bağımlı hale gelmesiyle aynı fenomendir; bu fenomeni ortadan kaldırmanın tek yolu ise mülkiyeti ve bizzat çalışmanın kendisini ortadan kaldırmaktır.[48] Bireylerin bu şekilde bir sınıfa tabi olmalarının, onları aynı zamanda çeşitli tasavvurlara vb. de tabi kıldığına daha önce birçok kez işaret etmiştik.

Bir bölgede gelişen üretici güçlerin, özellikle de icatların, sonraki gelişime aktarılacağı mı, yoksa yitip gideceği mi, tamamen ticaretin yayılmasına bağlıdır. Yakın yöreleri aşan bir ticaret henüz yoksa, icatlar her bölgede ayrı ayrı yapılmak zorundadır; ve böyle bir durumda da barbar halkların istilası, hatta sıradan savaşlar gibi salt rastlantılar, üretici güçleri ve ihtiyaçları gelişmiş bir ülkeyi her şeye sıfırdan başlamak zorunda bırakmaya yeter. Tarihin ilk çağlarında her icat her gün yeniden ve her yerleşim bölgesinde ayrı ayrı

yapılmak zorundaydı. Fenike örneği, görece yaygın bir ticaretin ve son derece gelişmiş üretici güçlerin bile yok olma tehlikesinden tamamen kurtulamayacağını bize göstermektedir. İskender'in ülkelerini fethederek bu ulusu ticaretin tamamen dışına atması ve bundan doğan çöküş nedeniyle, Fenikelilerin icatlarının önemli bir bölümü uzun süre ortadan kayboldu. Örneğin, Ortaçağ'daki cam boyama sanatı için de aynı şey söylenebilir. Elde edilen üretici güçlerin kalıcılığı, ancak ticaretin dünya ticareti haline gelmesi ve büyük ölçekli sanayiye dayanması durumunda sağlanabilir.

Çeşitli kentler arasındaki iş bölümünün ilk dolaysız sonucu, lonca sisteminin dar sınırlarına sığmayan üretim dallarının, yani manifaktürlerin doğuşuydu. Önce İtalya'da, ardından da Flandre'de ilk manifaktürlerin serpilip gelişmesinin önkoşulu, yabancı uluslarla yapılan ticaretti. Diğer ülkelerde, örneğin İngiltere'de ve Fransa'da manifaktürler ilkin yurtiçi pazarıyla sınırlı kaldı. Manifaktürler yukarıda değindiğimiz önkoşulların yanı sıra (özellikle kırda) nüfusta önemli bir artışı ve lonca kurallarına rağmen kısmen loncalarda, kısmen de tüccarlar arasında belli kişilerin elinde toplanmaya başlayan sermayenin yoğunlaşmasını gerektirir.

En ilkel biçimiyle de olsa başından itibaren bir makinenin kullanımını gerektiren işkolu, gelişmeye en elverişli işkolu olduğunu kısa sürede kanıtladı. Önceleri kırda, köylülerin, kendi giyecek ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla diğer işlerin yanı sıra yürüttükleri dokumacılık, ticaretin yayılması sayesinde itki gücü kazanan ve büyük gelişme gösteren ilk iş oldu. Dokumacılık, ilk manifaktür koluydu ve başlıca manifaktür kolu olmayı sürdürdü. Nüfusun artması sonucu yükselen elbiselik kumaş talebi, dolaşımın hızlanması sayesinde doğal sermayenin giderek birikmesi ve hareketlilik kazanması, bunun doğurduğu ve ticaretin giderek yayılmasıyla desteklenen lüks eşya talebi, dokumacılığa nicel ve nitel bir itki kazandırarak onu o zamana kadarki üretim biçiminin dışına çıkardı. Kendi ihtiyaçları için dokumacılık yapan köylülerin –ki bunlar varlığını sürdürdü ve bugün de sürdürüyor– yanı sıra, dokumacılardan oluşan ve kentlerde iç pazarın tamamına yönelik ve çoğunlukla dış pazar için de üretim yapan yeni bir sınıf ortaya çıktı.

Genelde pek fazla yetenek gerektirmeyen ve kısa sürede sayısız kollara ayrılan dokumacılık mesleği, doğası gereği lonca sınırlamalarına direniyordu. Bu nedenle dokumacılık, daha çok, lonca örgütlenmesinin bulunmadığı köy ve kasabalarda yapılıyordu. Bu köy ve kasabalar giderek kentlere, hatta her ülkenin en hızlı serpilip gelişen kentlerine dönüştüler.

Loncadan kurtulmuş manifaktürle birlikte mülkiyet ilişkileri de hızla değişti. Doğal-zümre sermayesini aşma doğrultusundaki ilk adım, tüccarların ortaya çıkışıyla atıldı. Tüccarların sermayesi, en başından itibaren –o dönemin koşulları izin verdiği ölçüde– modern anlamda sermaye diyebileceğimiz taşınabilir sermaye niteliğindeydi. İkinci ilerleme, yine büyük miktarda doğal sermayeyi dolaşıma sokan ve genel olarak doğal sermaye karşısında taşınabilir sermayeyi çoğaltan manifaktürle gerçekleşti.

Ayrıca, tıpkı ilk lonca kentlerinin toprak beylerinin baskısından kaçan serfler için sığınak işlevi görmesi gibi, manifaktür de, loncaların dışladığı ya da çok az ücret ödediği köylüler için bir sığınak haline geldi.

Manifaktürün doğuşuyla eş zamanlı olarak, feodallerin emrindeki silahlı birliklerin ortadan kalkmasının, vassallara karşı krala hizmet eden kalabalık orduların dağıtılmasının ve ekilebilir geniş arazilerin meralara dönüştürülmesinin neden olduğu bir serserilik dönemi görüldü. Tek başına bu bile, söz konusu serseriliğin feodal sistemin çözülüşüyle bağlantılı olduğunu açıkça göstermektedir. Daha 13. yüzyılda, birbirinden kopuk da olsa, böylesi dönemlerin yaşandığını görüyoruz. Bununla birlikte, serseriliğin genel ve kalıcı bir görünüm kazanması, ancak 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Bu serserilerin sayısı o kadar çoktu ki, örneğin İngiltere kralı VIII. Henry'nin bunların 72 binini astırmasına karşın[22], onları çalışmaya razı etmek, ancak uzun süre direnç göstermelerinden sonra, büyük güçlükler altında ve çok büyük bir yokluğun yaşanmasıyla mümkün oldu. Hızla gelişen manifaktürler, özellikle İngiltere'de, bu serserileri yavaş yavaş içine çekerek eritti.

Eskiden, birbirleriyle ilişki kurdukları ölçüde, mütevazı bir mübadele yürüten uluslar, manifaktürün ortaya çıkmasıyla birlikte rekabet içine girerek koruyucu gümrük vergileri, yasaklamalar ve savaşlar yoluyla sürdürülen ticari bir savaşıma başladılar. Bu andan itibaren ticaret artık siyasal bir anlam yüklendi.

Manifaktürün ortaya çıkmasıyla birlikte işçi ile işveren arasındaki ilişki de değişime uğradı. Loncalarda kalfa ile usta arasındaki ataerkil ilişki süregelirken, manifaktürde bunun yerini işçi ile kapitalist arasındaki parasal ilişki aldı. Kırda ve küçük kentlerde ataerkil rengini korumaya devam eden bu ilişki, asıl manifaktür merkezleri olan büyük kentlerde ataerkil niteliklerini kısa sürede tamamen yitirdi.

Amerika'nın keşfi ve Doğu Hindistan'a giden deniz yolunun bulunmasıyla birlikte ticaretin yayılması, manifaktüre ve genel olarak üretim hareketine

muazzam bir itki kazandırdı. Buralardan getirilen yeni ürünler, özellikle de dolaşıma sokulan büyük miktarda altın ve gümüş, feodal toprak mülkiyetine ve işçilere sert bir darbe indirerek sınıfların karşılıklı mevzilenişlerini tamamen değiştirdi. Serüvencilerin seferleri, sömürgecilik ve en önemlisi de (bugün artık mümkün olan ve her geçen gün daha da somut bir gerçek haline gelen) pazarların büyüyüp dünya pazarlarına dönüşmesi olgusu, tarihsel gelişim içinde –burada daha ayrıntılı olarak ele almamıza imkân bulunmayan– yeni bir evreye girilmesini sağladı. Yeni keşfedilen ülkelerin sömürgeleştirilmesi, uluslar arasındaki ticari mücadeleyi daha da yaygınlaştırıp kızıştıracak yeni bir yakıt oldu.

Üretimi arttıracak dürtülerden yoksun olan loncalardaki doğal sermaye sabit kalır hatta azalırken, ticaretin ve manifaktürün gelişmesi taşınabilir sermaye birikimini hızlandırdı. Ticaret ve manifaktür büyük burjuvaziyi yarattı. Loncalarda ise, kentlerde artık eskisi kadar sözü geçmeyen, tersine büyük tüccarların ve *manifacturiers*'in[49] gücü karşısında boyun eğmek zorunda kalan küçük burjuvazi[*25] toplandı. Manifaktürle karşılaşır karşılaşmaz loncaların dağılması bundan ötürüdür.

Ticaret halindeki ulusların kendi aralarındaki ilişkiler, sözünü ettiğimiz dönemde iki farklı biçim aldı. Başlangıçta dolaşımda bulunan altın ve gümüş miktarının az olması, bu metallerin ihracının yasaklanmasını gerektirdi. Artan kent nüfusunu istihdam etme ihtiyacının zorunlu kıldığı ve önemli ölçüde yurtdışından getirilmiş olan sanayi, elbette yalnızca yurtiçi rekabete değil, esas olarak yabancı rekabete karşı kendisini güvence altına alacak ayrıcalıklar olmadan yapamazdı. Bu temeldeki yasaklamalarla yerel nitelikteki lonca ayrıcalığı tüm ulusu kapsayacak şekilde genişletildi. Gümrük vergilerinin kökeninde, feodal beylerin kendi topraklarından geçen tüccarlardan –soygunculara karşı onlara sağlanan korumanın bedeli olarak– aldıkları haraçlar vardır. Daha sonra kentler tarafından da aynı şekilde dayatılan haraçlar, modern devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte hazinenin en belirgin para biriktirme aracı haline geldi.

Amerikan altını ve gümüşünün Avrupa pazarlarında boy göstermesi, sanayinin giderek gelişimi, ticaretin hızla yayılması ve bunun sonucu olarak lonca dışı burjuvazinin yükselişi ve paranın öneminin artması, bu önlemlere farklı bir anlam kazandırdı. Her geçen gün paraya daha da bağımlı hale gelen devlet, mali kaygıları gözeterek altın ve gümüş ihracı yasağını sürdürdü. Piyasaya sürülen bu büyük para miktarlarını, vurgunculuğunun ana nesnesi olarak gören burjuvazi, bu durumdan son derece hoşnuttu. Daha önce tanınmış olan ayrıcalıklar,

hükûmet için bir gelir kaynağı haline geldi ve para karşılığında satıldı. Gümrük yasalarına, sanayinin önünde engel olan ve yalnızca mali bir amaç taşıyan ihracat vergileri eklendi.

İkinci dönem 17. yüzyılın ortalarında başladı ve neredeyse 18. yüzyılın sonuna kadar sürdü. Ticaret ve denizcilik, tali bir rol oynayan manifaktürden çok daha hızlı gelişti. Sömürgeler büyük tüketiciler haline gelmekteydi ve ancak uzun mücadelelerden sonra, çeşitli uluslar açılmakta olan dünya pazarını aralarında paylaştılar. Bu dönem Denizcilik Yasaları[23] ve sömürge tekelleriyle başlar. Ulusların kendi aralarındaki rekabet tarifeler, yasaklar ve sözleşmeler yoluyla mümkün olduğunca engellendi. Ve son tahlilde rekabet mücadelesi, savaşlarla (özellikle de deniz savaşlarıyla) yürütüldü ve sonuca bağlandı. Denizlerde hâkim güce sahip olan İngilizler, ticarette ve manifaktürde üstünlüklerini korudular. Daha şimdiden, tek bir ülkede yoğunlaşma söz konusudur artık.

Manifaktür, yurtiçi pazarda koruyucu gümrük tarifeleri, sömürge pazarlarında tekel imtiyazları ve yurtdışında ise, elden geldiğince, farklı tarifeler[24] yoluyla sürekli olarak koruma altındaydı. Yurtiçinde üretilen maddelerin (İngiltere'de yün ve keten, Fransa'da ipek) yine yurtiçinde işlenmesi teşvik edildi; yurtiçinde üretilen hammaddenin ihraç edilmesi yasaklandı (İngiltere'de yün); ithal edilen hammaddenin işlenmesi ise ya ihmal edildi ya da engellendi (İngiltere'de pamuk). Deniz ticaretinde üstünlüğü elinde bulunduran ve sömürgeci güce sahip olan ulus, doğal olarak, hem nicelik hem de nitelik bakımından manifaktürde en büyük gelişmeyi sağlıyordu. Koruma olmadan manifaktürü sürdürebilmek olanaksızdı; çünkü diğer ülkelerde meydana gelebilecek en küçük bir değişiklik manifaktürün pazarını kaybetmesine neden olabilir ve onu yıkıma sürükleyebilirdi. Manifaktürün bir ülkeye sokulması için koşulların biraz elverişli olması yeterliydi; ama tam da bu nedenden dolayı, aynı şekilde kolayca yok edilebilirdi. Ayrıca, özellikle 18. yüzyılda kırdaki yürütülüş tarzı nedeniyle manifaktür, büyük bir insan kitlesinin yaşam koşullarıyla öylesine iç içe geçmişti ki, hiçbir ülke serbest rekabete izin vererek varlığını tehlikeye atmayı göze alamazdı. Dolayısıyla, ihracat yapabildiği sürece manifaktür tamamen ticaretin genişlemesine ya da daralmasına bağımlıdır ama tersinden ticaret üzerinde görece çok cılız bir etkiye sahiptir. 18. yüzyılda manifaktürün tali [bir rolü] olmasının ve tüccarların nüfuzunun nedeni budur. Devlet koruması ve tekel ayrıcalıkları için herkesten çok ısrar edenler, tüccarlar, özellikle de armatörlerdi. Elbette manifaktürcüler de koruma istediler ve gerçekten elde ettiler de; fakat, sahip oldukları siyasal ağırlık bakımından daima tüccarların gerisinde kaldılar. Ticaret kentleri, özellikle de liman kentleri görece uygarlaştı ve büyük

burjuvazinin bakış açısı egemen oldu. Oysa fabrikaların bulunduğu kentlerde ağırlıklı olarak küçük burjuvalık varlık sürdürmeye devam etti. Bakınız Aikin vb.[50] 18. yüzyıl ticaret yüzyılıydı. Pinto bunu açık bir biçimde dile getirir: "*Le commerce fait la marotte du siècle,*"[51] ve: "*Depuis quelque temps il n'est question que de commerce, de navigation et de marine*."[52*26]

Ayrıca, altın ve gümüş ihracatı üzerindeki yasağın kaldırılması; para ticaretinin, bankaların, devlet borçlanmalarının, kâğıt paranın, hisse senetleri ve tahviller üzerindeki spekülasyonların, her türlü borsa simsarlığının doğuşu ve genel olarak mali sistemin gelişmesi de bu döneme damgasını vuran ayırt edici olgulardır. Sermaye yine, kalıntılarını hâlâ üzerinde taşıdığı doğal niteliğinin büyük bir kısmını daha kaybetti.

17. yüzyılda karşı konulmaz bir gelişme gösteren ticaret ve manifaktürün tek bir ülkede –İngiltere'de– yoğunlaşması, giderek bu ülke için nispeten bir dünya pazarı yarattı ve dolayısıyla da, bu ülkenin manifaktür ürünlerine, o günkü mevcut sınai üretim güçleriyle karşılanması mümkün olmayan bir talep doğurdu. Üretici güçlerin kapasitesini aşan bu talep, büyük ölçekli sanayiyi –doğanın temel güçlerinin sınai amaçlarla kullanılması, makineleşme ve son derece kapsamlı bir iş bölümü– yaratarak Ortaçağ'dan sonraki üçüncü özel mülkiyet dönemine yol açan itici güç oldu. İngiltere'de bu evre için gerekli diğer önkoşullar zaten oluşmuş durumdaydı: Ülke içinde rekabet özgürlüğü, teorik mekanik biliminin gelişmesi vs. (Gerçekten de, Newton tarafından büyük gelişkinliğe ulaştırılan mekanik, her yönüyle 18. yüzyılda İngiltere ve Fransa'da en popüler bilimdi). Ülke içindeki serbest rekabetin ise 1640 ve 1688'de İngiltere'de, 1789'da da Fransa'da olduğu gibi her yerde devrim yoluyla kazanılması gerekmişti. Rekabet, tarihsel rolünü sürdürmek isteyen her ülkeyi, çok geçmeden, kendi manifaktürlerini yeni gümrük düzenlemeleri yoluyla korumak (zira, eski gümrük vergileri büyük ölçekli sanayi karşısında işe yaramaz olmuştu) ve hemen ardından koruyucu gümrük vergileri altında büyük ölçekli sanayiye geçmek zorunda bıraktı. Bu koruyucu önlemlere rağmen büyük ölçekli sanayi, rekabeti evrenselleştirdi (büyük ölçekli sanayi aslında serbest ticarettir; koruyucu gümrük vergileri serbest ticaretin *sınırları içinde kalan* bir savunma önleminden başka bir şey değildir), ulaşım araçlarını geliştirdi, modern dünya pazarını kurdu, ticareti kendi hükmü altına aldı, her türlü sermayeyi sanayi sermayesine dönüştürdü ve böylece, sermayenin hızlı dolaşımını (finans sisteminin geliştirilmesi) ve merkezileşmesini sağladı. Evrensel rekabet yoluyla, tüm bireyleri, enerjilerini son haddine kadar kullanmaya zorladı. İdeolojiyi, dini, ahlakı vb. mümkün olduğunca ortadan kaldırdı; ve bunu yapamadığı yerde,

onları apaçık yalanlar haline getirdi. Tüm uygar ulusları ve onların her bir üyesini, ihtiyaçlarını karşılamak için bütün dünyaya bağımlı kıldığı ölçüde, ilk kez dünya tarihini yaratarak ayrı ayrı ulusların eskiden sahip oldukları doğal özgünlüklerini yok etti. Doğa bilimlerini sermayenin boyunduruğuna aldı ve iş bölümüne doğal bir görünüş kazandıran son maskeyi de üzerinden çekip aldı. Çalışma söz konusu olduğunda, mümkün olduğu kadarıyla onun doğal niteliğini ortadan kaldırdı ve tüm doğal ilişkileri para ilişkisine çevirdi. Doğal olarak gelişmiş kentlerin yerine bir gecede yükseliveren büyük sanayi kentlerini yarattı. Hâkimiyet kurduğu her yerde, zanaatları ve genel olarak sanayinin önceki aşamalarını yok etti. Kentin kır üzerindeki zaferini tamamladı. Onun birincil önkoşulu otomatik sistemdir. O[nun gelişimi], büyük bir üretici güçler yığını meydana getirdi; ve tıpkı loncanın manifaktüre, küçük taşra atölyesinin de gelişmekte olan el sanatlarına engel olması gibi özel mülkiyet de bu üretici güçler yığını önünde bir engel haline geldi. Bu üretici güçler, özel mülkiyet sistemi altında yalnızca tek yönlü bir gelişim gösterirler ve birçoğu yıkıcı güçler haline gelir. Dahası, bu güçlerin çok büyük bir bölümü, özel mülkiyet sisteminin sınırları içinde kendileri için bir kullanım alanı bulamazlar. Genel olarak söyleyecek olursak, büyük ölçekli sanayi her yerde, toplumsal sınıflar arasında aynı ilişkileri yaratmış ve bu yüzden tek tek milliyetlerin kendilerine has özelliklerini yok etmiştir. Ve son olarak, her ulusun burjuvazisi hâlâ farklı ulusal çıkarlara sahip olmayı sürdürürken, büyük ölçekli sanayi, her ulusta aynı çıkara sahip olan ve kendisi için milliyetin çoktan öldüğü bir sınıf yarattı: Eski dünyadan gerçek anlamda tamamen kurtulmuş ve aynı zamanda da ona meydan okuyan bir sınıf. Büyük ölçekli sanayi, işçi için yalnızca kapitalistle arasındaki ilişkiyi değil, çalışmanın kendisini de dayanılmaz hale getirdi.

Büyük ölçekli sanayinin bir ülkenin her bölgesinde aynı gelişim düzeyine erişemeyeceği açıktır. Ancak bu durum, proletaryanın sınıf hareketini yavaşlatmaz. Çünkü büyük ölçekli sanayinin yarattığı proleterler bu hareketin önderliğini üstlenir ve tüm bir kitleyi peşinden sürükler. Çünkü büyük ölçekli sanayinin dışında bırakılan işçiler, büyük ölçekli sanayinin kendi işçilerinden çok daha kötü yaşam koşullarına itilir. Büyük ölçekli sanayinin gelişmiş olduğu ülkeler, sanayiden *plus ou moins*[53] yoksun olan ülkeler üzerinde de, deniz ticareti yoluyla evrensel rekabet savaşımına çekildikleri ölçüde, benzer bir etkide bulunur.[*27]

Bu farklı üretim biçimleri, işin farklı örgütlenme biçimleri olduklarından, aynı zamanda farklı mülkiyet biçimleridir. Her devirde, ihtiyaçların gerektirdiği ölçüde, var olan üretici güçlerin birleşmesi yaşanmıştır.

## *[2.] Devletin ve Hukukun Mülkiyetle İlişkisi*

Antik toplumda olduğu kadar Ortaçağ'da da mülkiyetin ilk biçimi Romalılarda esas olarak savaşla, Germenlerde ise sığır yetiştiriciliği ile belirlenen kabile mülkiyetidir. Antik halklarda birçok kabile tek bir kent içinde bir arada yaşadığı için, kabile mülkiyeti devlet mülkiyeti olarak, bireyin bu mülkiyet üzerindeki hakkı salt bir *possessio*[54] olarak ortaya çıkar. Ne var ki tüm bir kabile mülkiyetinde olduğu gibi, bu da yalnızca toprak mülkiyeti ile sınırlıdır. Gerçek anlamda özel mülkiyet, modern uluslarda olduğu gibi antiklerde de taşınabilir mülkiyetle başlar (Kölecilik ve topluluk) (dominium ex jure Quiritum[55]). Ortaçağ'da doğup gelişen uluslarda kabile mülkiyeti, çeşitli aşamalardan geçerek –feodal toprak mülkiyeti, korporatif taşınabilir mülkiyet, manifaktür sermayesi– büyük ölçekli sanayi ve evrensel rekabet tarafından belirlenen modern sermaye aşamasına, yani komünal bir kurumun bütün görünümlerinden sıyrılmış olan ve devletin mülkiyetin gelişimi üzerinde etkide bulunmasına olanak tanımayan saf özel mülkiyet aşamasına ulaştı. İşte bu modern mülkiyete, modern devlet karşılık gelir. Mülk sahiplerinin vergiler yoluyla yavaş yavaş ele geçirdikleri modern devlet, devlet borçlanmaları yüzünden tamamen bu mülk sahiplerinin eline düşmüş ve varlığı, borsadaki devlet tahvillerinin yükselip düşmesinde gördüğümüz gibi, bütünüyle mülk sahiplerinin, yani burjuvazinin verdiği krediye bağımlı hale gelmiştir. Artık bir zümre değil bir sınıf olması yalın gerçeği, burjuvaziyi artık yerel değil ulusal ölçekte örgütlenmeye ve kendi olağan çıkarlarına genel bir biçim vermeye itti. Özel mülkiyetin topluluktan ayrılıp kopmasıyla birlikte devlet, burjuva toplumun yanı sıra ve burjuva toplumun dışında, tamamen ayrı bir varlık haline geldi. Ancak, bu devlet burjuvazinin hem içsel hem de dışsal amaçları nedeniyle, kendi mülklerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak için benimsemek zorunda kaldığı örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir. Devletin bağımsızlığı günümüzde yalnızca zümrelerin henüz tamamen sınıflara dönüşmemiş olduğu, daha gelişmiş ülkelerde ortadan kaldırılmışken, bu zümrelerin hâlâ belirli bir rol oynadığı ve bir iç içe geçmenin söz konusu olduğu, dolayısıyla nüfusun hiçbir kesiminin diğerleri üzerinde egemenlik kurmayı başaramadığı ülkelerde görülmektedir. Özellikle Almanya'da durum böyledir. Modern devletin en kusursuz örneği ise Kuzey Amerika'dır. Modern Fransız, İngiliz ve Amerikan yazarlarının hepsi, devletin yalnızca mülkiyeti korumak üzere var olduğu düşüncesini açıkça dile getirmekteler. Öyle ki, bu görüş sıradan bilince de sirayet etmiş bulunuyor.

Devlet, egemen sınıfın bireylerinin kendi ortak çıkarlarını geçerli kıldıkları ve bir çağın burjuva toplumunun tamamını özetleyen biçim olduğundan, bunun

sonucu olarak, tüm ortak kurumlar devlet aracılığıyla oluşur ve politik bir biçim kazanır. Hukukun iradeye, hatta maddi temellerinden kopmuş olan *özgür* iradeye dayandığı yanılsaması buradan kaynaklanmaktadır. Adalet de aynı şekilde yazılı hukuka indirgenmiştir.

Medeni hukuk özel mülkiyetle eş zamanlı olarak, doğal topluluğun dağılması sonucunda doğup gelişir. Romalılarda özel mülkiyetin ve medeni hukukun gelişmesi, sınai ve ticari sonuçlar doğurmadı. Çünkü onların üretim tarzında hiçbir değişiklik olmamıştı.[*28] Sanayi ve ticaretin modern topluluğun dağılmasına yol açtığı modern halklarda ise, özel mülkiyetin ve medeni hukukun ortaya çıkmasıyla birlikte daha büyük bir gelişmeye elverişli yeni bir evreye girildi. Ortaçağ'da son derece gelişkin bir deniz ticareti sürdüren ilk kent olan Amalfi, denizcilik hukukunu da geliştirdi.[26] Sanayi ve ticaret özel mülkiyeti daha da geliştirdikten sonra, önce İtalya'da, ardından diğer ülkelerde, son derece gelişmiş durumdaki Roma medeni hukuku tekrar benimsendi ve otorite düzeyine yükseltildi. Daha sonra, burjuvazi öylesine bir güç kazandı ki, prensler, burjuvazi aracılığıyla feodal soyluluğu devirmek için burjuvazinin çıkarlarını savunmayı üstlendi. İşte o zaman, hukuk tüm ülkelerde –Fransa'da 16. yüzyılda– gerçek anlamda gelişmeye başladı ve İngiltere dışındaki bütün ülkelerde bu gelişme Roma hukuk sisteminin temelleri üzerinde yükseldi. İngiltere'de de, medeni hukuku daha da geliştirmek için (özellikle taşınabilir mülkler konusunda), Roma hukukunun temel ilkelerine başvurulmak zorunda kalındı. (Hukukun da din gibi bağımsız bir tarihe sahip olmadığı unutulmamalı.)

Medeni hukukta mevcut mülkiyet ilişkileri, genel iradenin sonucu olarak ifade edilir. *Jus utendi et abutendi*[56], bir yandan özel mülkiyetin topluluktan tamamen bağımsız bir hale geldiği gerçeğini, öte yandan da özel mülkiyetin kendisinin yalnızca bireysel iradeye, şeyler üzerindeki keyfi tasarrufa dayandığı yanılsamasını ifade etmektedir. Pratik *abuti*'nin[57] özel mülk sahibi açısından, mülkünün ve dolayısıyla da *jus abutendi*'nin,[58] başkalarının eline geçmesini istemiyorsa eğer, son derece kesin ekonomik sınırları vardır. Çünkü, genel olarak söz konusu olan şey, yalnızca kendi iradesi bakımından dikkate alındığında hiçbir şey değildir, ancak ekonomik ilişki içerisinde ve hukuktan bağımsız olarak bir şey haline, gerçek mülkiyet (filozofların ide olarak adlandırdıkları bir *ilişki*) haline gelir.[*29]

Hukuku salt iradeye indirgeyen bu hukuksal yanılsama, mülkiyet ilişkilerinin daha da geliştiği koşullarda kaçınılmaz olarak, bir insanın bir şeye gerçekten sahip olmaksızın o şeyin yasal iyelik hakkını elde edebileceği bir durum

meydana getirir. Örneğin, bir toprak parçasından elde edilen gelir rekabet yüzünden kaybedilecek olursa eğer, bu durumda mülk sahibi, kuşkusuz bu toprağın yasal iyelik hakkının yanı sıra *jus utendi et abutendi*'sini de hâlâ elinde tutacaktır. Ama, hiçbir işine yaramaz: Toprağını ekip biçmeye yetecek ayrı bir sermayesi yoksa, toprak mülkleri dışında hiçbir şeye sahip değildir. Hukukçuların bu aynı yanılsaması, bireylerin –örneğin sözleşmeler yaparak– birbirleriyle ilişki içine girmelerinin hukukçular açısından olduğu kadar genel olarak her yasa açısından da tamamen rastlantısal oluşunu ve bu ilişkileri, özgür iradeye bağlı olan ve içerikleri tamamen tarafların bireysel keyfiyetine dayanan ilişkiler olarak kabul edişlerini açıklar.

Sanayi ve ticaretin gelişmesi, yeni toplumsal ilişki biçimlerinin doğmasına ne zaman yol açmışsa (örneğin sigorta vb. şirketleri), hukuk her defasında bunları mülk edinme biçimleri arasına dahil etmek zorunda kalmıştır.

Tarihte şimdiye kadar belirleyici olanın yalnızca *ele geçirmek* olduğu tasavvurundan daha olağan bir şey yoktur. Barbarlar Roma İmparatorluğu'nu *ele geçirir*; ve eski dünyadan feodaliteye geçiş, bu ele geçirme olgusuyla açıklanır. Ne var ki, Roma'nın barbarlar tarafından ele geçirilmesi olayında, belirleyici olan, günümüzün modern halklarında gördüğümüz gibi, fethedilen ulusun sınai üretici güçler geliştirip geliştirmediklerine, ya da ulusun üretici güçlerinin yalnızca bir yerde toplanmış olmasına ve topluluğa dayanıp dayanmadığıdır. Ele geçirmeyi belirleyen bir diğer etken de ele geçirilen nesnedir. Ele geçiren, ele geçirilen ülkenin üretim ve ticaret koşullarını kendine tabi kılmadan, bir bankerin kâğıt paradan ibaret olan mal varlığını ele geçirmesi imkânsızdır. Modern bir sanayi ülkesinin toplam sınai sermayesi için de aynı şey geçerlidir. Ve son olarak, ele geçirme her yerde kısa sürede son bulur ve ortada ele geçirecek bir şey kalmayınca, üretim yapmaya başlamak zorunlu hale gelir. Kısa sürede kendisini dayatan bu üretme zorunluluğu, o ülkeye yerleşen fetihçiler tarafından benimsenen topluluk biçiminin, hazır halde buldukları üretici güçlerin gelişim düzeyine denk düşmesini; ya da, başlangıçta böyle değilse bile, üretici güçlere uygun olarak değiş[tir]ilmesini gerektirir. Bu da, kavimler göçünü izleyen dönemde her yerde fark edileceği gibi, uşağın efendi olması ve fetihçinin çok geçmeden fethettiği halkın dilini, kültürünü, törelerini benimsemesi olgusunu açıklar.

Feodal sistem, Almanya'dan, hiç de tamamlanmış bir halde getirilmiş değildir. Fetihçiler açısından bu sistemin kaynağı, ordunun fetih sırasındaki askerî

örgütlenmesinde bulunur. Bu örgütlenme de, fetihten sonra, fethedilen ülkede halihazırda olan üretici güçlerin etkisi altında gelişmiş ve ancak böylelikle tam bir feodal sistem haline gelmiştir. Eski Roma'dan esinlenerek yaşama geçirilmeye çalışılan sistemlerin başarısızlığı (Şarlman vb.), bu sistemin üretici güçler tarafından ne ölçüde belirlendiğini gösterir.

## *[3.] Doğal ve Uygar Üretim Araçları ve Mülkiyet Biçimleri*

[...][59] Birinci husus, son derece gelişkin bir iş bölümünü ve yaygın bir ticareti şart koşar, ikincisi ise yerelliği. Birinci durumda bireylerin bir araya getirilmiş olması zorunludur; ikincisinde, halihazırdaki üretim âletlerinin yanı sıra, bireyler kendilerini birer üretim âleti olarak bulur. Yani, burada, doğal üretim araçları ile uygarlık tarafından yaratılan üretim araçları arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Tarla (su vb.), doğal üretim aracı olarak kabul edilebilir. Bireyler, birinci durumda, yani doğal bir üretim aracı söz konusu olduğunda doğaya, ikinci durumda ise emeğin bir ürününe tabi kılınır. Bu nedenle, birinci durumda mülkiyet (toprak mülkiyeti) kendisini dolaysız ve doğal bir egemenlik olarak, ikincisinde ise emeğin, özellikle de birikmiş emek olan sermayenin egemenliği olarak gösterir. Birinci durum, bireylerin herhangi bir bağla –aile, kabile, toprağın kendisi vb.– birleşmiş olmalarını; ikinci durum ise birbirlerinden bağımsız olup yalnızca mübadele yoluyla bir bağ içinde olmalarını gerektirir. Birinci durumda mübadele esas itibarıyla insan ile doğa arasındaki değiş tokuştur; insanın emeği, doğanın ürünleri ile mübadele edilir. İkinci durumda ise esas itibarıyla insanların kendi aralarındaki mübadeledir. Birinci durumda, ortalama bir sağduyu yeterli gelir; bedensel faaliyet ile zihinsel faaliyet henüz birbirinden ayrılmış değildir. İkincisinde ise, bedensel ve zihinsel emek arasındaki bölünmenin pratikte gerçekleşmiş olması gerekir. Birinci durumda mülk sahibinin mülksüzler üzerindeki egemenliği kişisel ilişkilere, bir tür ortaklaşalığa dayanabilir. İkincisinde ise, bu egemenlik üçüncü bir unsur olarak –para– maddi bir biçim almak zorundadır. Birinci durumda küçük ölçekli bir sanayi mevcuttur, fakat bu sanayi doğal üretim aracının kullanılmasına tabi olduğundan çeşitli bireyler arasında iş bölümüne gidilmez. İkincisinde ise, sanayi ancak toplumsal iş bölümü içinde ve toplumsal iş bölümü sayesinde var olabilir.

İncelememizin buraya kadar olan bölümünde, üretim araçlarından yola çıktık ve daha bu sırada bile, belirli sanayi evreleri açısından özel mülkiyetin zorunluluğu kendini gösterdi. *Industrie extractive*'de[60] özel mülkiyet emekle henüz tamamen uygunluk içindedir. Küçük ölçekli sanayi ile şimdiye kadar

yürütülen tarımda ise mülkiyet, verili üretim araçlarının zorunlu sonucudur. Büyük ölçekli sanayide üretim araçları ile özel mülkiyet arasındaki çelişki, öncelikle kendisinin bir ürünüdür ve bu çelişkiyi yaratması için son derece gelişmiş olması gerekir. O halde, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması da ancak büyük ölçekli sanayiyle birlikte mümkün hale gelir.

Büyük ölçekli sanayide ve rekabette, bireylerin bütün varoluş koşulları, belirlenimleri, sınırlanmışlıkları en basit iki biçim içinde eriyip kaynaşmıştır: Özel mülkiyet ve emek. Paranın ortaya çıkmasıyla birlikte bütün ekonomik ilişki biçimleri ve bizzat ekonomik ilişkinin kendisi bireyler açısından rastlantısal bir hale gelmiştir. O halde para, şimdiye kadarki tüm ekonomik ilişkilerin, bireylerin birbirleriyle bireyler olarak değil, belirli koşullar altında kurdukları ilişkiler olduğunu gösterir. Söz konusu koşullar, iki koşulla sınırlıdır: Birikmiş emek ya da özel mülkiyet ve fiili emek. Bu koşullardan birinin ortadan kalkması durumunda ekonomik ilişki kesintiye uğrar. Modern iktisatçıların kendileri de – örneğin Sismondi, Cherbuliez vb.– *association des individus*[61] ile *association des capitaux*'u[62] birbirinin karşısına koyuyorlar.[63] Öte yandan, bireylerin kendileri de tamamen iş bölümüne tabidirler, dolayısıyla birbirleriyle de tam bir bağımlık içindedirler. Özel mülkiyet, emek içinde, emeğe karşıt olduğu ölçüde ve birikim yapma zorunluluğundan doğar. Başlangıçta daha çok ortaklaşalık biçimine sahipken, gelişiminin ileriki aşamalarında giderek daha çok özel mülkiyetin modern biçimine bürünür. İş bölümü, en başından itibaren, çalışma *koşullarının*, âletlerin ve malzemenin bölünmesini, dolayısıyla, birikmiş sermayenin farklı mülk sahipleri arasında parçalanıp dağılmasını ve bunun sonucu olarak da emek ile sermayenin birbirinden ayrılmasını ve keza mülkiyetin çeşitli biçimlerinin birbirinden ayrılmasını içerir. İş bölümü geliştiği ve birikim arttığı ölçüde, bu bölünme de daha keskin bir gelişim gösterir. Emeğin kendisi, ancak bu parçalanmanın varolması koşuluyla var olabilir.

O halde, burada iki olgu açığa çıkmış bulunuyor.[*30] Birincisi, üretici güçler bireylerin yanı sıra, bireylerden tamamen bağımsız ve ayrı olarak, kendi başına bir dünya gibi görünürler. Bunun nedeni, üretici güçlerin ait olduğu bireylerin dağınık bir halde ve birbirlerine karşıt konumlarda yaşamaları, ama öte yandan üretici güçlerin ancak söz konusu bireylerin ekonomik ilişkileri ve bağlamı içinde gerçek güçler olabilmeleridir. Demek ki, bir yanda âdeta maddi bir biçim alan ve bireyler açısından artık bireylerin sahip olduğu güçler değil, özel mülkiyetin güçleri olan, bu yüzden de ancak özel mülkiyete sahip oldukları ölçüde bireylere ait kabul edilen bir üretici güçler bütünü söz konusu. Daha önceki hiçbir dönemde üretici güçler, bireylerin birey *olarak* kendi aralarında

kurdukları ekonomik ilişkiye böylesine kayıtsız kalan bir biçim almış değildi; çünkü bireylerin ekonomik ilişkileri henüz sınırlı bir ilişkiydi. Öte yandan bu üretici güçlerin karşısına, ellerinden bu güçleri koparılıp alınmış ve bu nedenle tüm yaşamlarının gerçek içeriğinden yoksun kalmış, soyut bireyler haline gelmiş, ama tam da ancak bu yolla birbirleriyle *birey olarak* ilişki kurabilecekleri bir konuma gelen bireylerin ezici çoğunluğunun dikildiğini görüyoruz.

Bireyleri üretici güçlerle ve kendi varlıklarıyla hâlâ ilinti içinde tutan yegâne bağ olan çalışma, bireyler için öz-faaliyet görünüşünü tamamen kaybetmiştir ve bireylerin yaşamına, ancak onu dumura uğratarak varlık hakkı tanımıştır. Daha önceki devirlerde öz-faaliyet ve maddi yaşamın üretimi, bunların ayrı ayrı kişilere düşmesi ve bireylerin kendi sınırlılığı yüzünden maddi yaşamın üretimi öz-faaliyetin tali bir türü olarak görülmesi nedeniyle birbirinden ayrılırken, günümüzde bunlar birbirinden öylesine ayrılmış durumdadır ki, maddi yaşam amaç, maddi yaşamın üretilmesi, yani (öz-faaliyetin bugün için tek olası fakat –gördüğümüz gibi– negatif biçimi olan) çalışma ise araç olarak görünmektedir.

Nitekim bugün artık öyle bir noktaya gelindi ki, bireyler yalnızca öz-faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için değil, salt kendi varlıklarını güvence altına alabilmek için de mevcut üretici güçlere el koymak zorundadır. Bu el koyma, en başta, el konulacak nesne tarafından belirlenir; yani, bir bütün oluşturacak ölçüde gelişmiş olan ve ancak evrensel bir ilişki çerçevesinde var olan üretici güçler tarafından. Dolayısıyla salt bu açıdan bakıldığında bile, bu el koyma, üretici güçlere ve ekonomik ilişkilere denk düşen evrensel bir nitelik taşımak zorundadır. Bu güçlere el konulmasının kendisi yine, bireysel yeteneklerin, maddi üretim araçlarına denk düşen gelişiminden başka bir şey değildir. Bir üretim araçları bütününe el konulması, sırf bu nedenle bile, bireylerin sahip oldukları bir yetenekler bütününün gelişimi demektir. Bu el koyma ayrıca, el koyan kişiler tarafından da belirlenir. Yalnızca her türlü öz-faaliyetten dışlanmış olan günümüz proleterleri, bir üretici güçler bütününe el konulmasından ve bunun gerektirdiği bir yetenekler bütününün gelişiminden oluşan eksiksiz ve artık sınırlı olmayan bir öz-faaliyet gerçekleştirebilecek durumdadır. Bundan önceki tüm devrimci el koymalar sınırlı nitelikteydi; öz-faaliyetleri, kaba bir üretim aracıyla ve dar bir ekonomik ilişkiyle sınırlanmış olan bireyler, bu sınırlı üretim aracına el koydular ve bu yüzden de ancak, yeni bir sınırlı konuma erişebildiler. Üretim araçları kendi mülkleri haline geldi; fakat iş bölümüne ve kendi üretim araçlarına tabi kaldılar. Şimdiye kadarki tüm el koymalarda kalabalık bir bireyler kitlesi, tek bir üretim aracına tabi kılınmıştı; proletarya tarafından gerçekleştirilen el koymada ise, üretim araçlarından oluşan kalabalık

bir kitle her bir bireye ve mülkiyet ise herkese tabi kılınmak zorundadır. Modern evrensel ekonomik ilişkinin bireylere tabi kılınması, ancak, bu ilişkinin herkese tabi kılınmasıyla mümkün olabilir. Bu el koymayı belirleyen bir diğer etken de, el koymanın gerçekleştirilmesi gereken tarzdır. El koyma, proletaryanın niteliği gereği, yalnızca evrensel olabilecek bir birlik aracılığıyla ve ancak devrim yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu devrimle birlikte, bir yandan eski üretim ve ekonomik ilişki tarzı ile eski toplumsal örgütlenme yıkılırken, bir yandan da proletaryanın evrensel niteliği ve el koymanın başarıyla tamamlanması için gerekli olan enerjisi gelişir. Ayrıca proletarya, kendisini eski toplumsal konumundan arta kalan her şeyden arındırır.

Öz-faaliyet ancak bu aşamada, bireylerin gelişerek tam bireyler haline gelmelerine ve tüm doğal sınırlılıkların aşılmasına karşılık gelen maddi yaşamla örtüşür. Çalışmanın öz-faaliyete dönüşmesi, eski sınırlı ilişkinin bireylerin birbirleriyle bireyler olarak kurdukları ilişkiye dönüşmesine karşılık gelir. Üretici güçler bütününe, birleşmiş bireyler tarafından el konulmasıyla birlikte özel mülkiyet sona erer. Daha önceleri tarihte özel bir koşul daima rastlantısal görünürken, bundan böyle, bireylerin yalıtılmışlığı ve her bir insanın özel kazancı rastlantısal hale gelir.

Artık toplumsal iş bölümüne tabi kılınmayan bireyler, filozoflar tarafından, "insan" ismi altında bir ideal olarak tasavvur edilmiş ve açıkladığımız bütün süreç "insan"ın gelişim süreci olarak kavranmıştır. Öyle ki, "insan", her tarihsel aşamada şimdiye kadarki bireylerin yerine geçirilmiş ve tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir. Bütün bu süreç böylelikle "insan"ın kendine yabancılaşması süreci olarak düşünülmüştür. Bunun da başlıca nedeni, bir sonraki dönemin ortalama bireyinin bir önceki dönemin ortalama bireyinin yerine konması ve bir sonraki dönemin bilincinin de bir önceki dönemin bireylerine atfedilmiş olmasıdır. Gerçek koşullardan en başından itibaren soyutlanan bu ters yüz etme sayesindedir ki, tüm tarihi bilincin bir gelişim sürecine dönüştürmek mümkün olabildi.

***

Son olarak, ortaya koyduğumuz tarih anlayışından şu sonuçlara ulaşıyoruz: 1. Üretici güçlerin gelişimi sürecinde öyle bir aşamaya ulaşılır ki, üretici güçler ile ekonomik ilişki araçları mevcut koşullar altında yalnızca zarara yol açar, üretici olmaktan çıkıp yıkıcı güçler haline gelir (makineler ve para); ve bununla bağlantılı olarak, toplumun avantajlarından yararlanamadığı halde onun tüm yükünü taşımak zorunda kalan, toplumdan dışlanmış ve öteki tüm sınıflarla

kesin bir çelişki içine sokulmuş bir sınıf doğar. Toplum üyelerinin çoğunluğundan meydana gelen ve köklü bir devrimin zorunluluğu bilincine, komünist bilince kaynaklık eden bir sınıftır bu. Elbette bu bilinç, bu sınıfın konumunun idrak edilmesiyle diğer sınıflar arasında da ortaya çıkabilir. 2. Belirli üretici güçlerin kullanılmasını mümkün kılan koşullar, toplumun belirli bir sınıfının egemen olduğu koşullardır. Toplumsal gücünü mülkiyetinden alan bu sınıf, *pratik*-idealist ifadesini, daima, dönemin devlet biçiminde bulur. Dolayısıyla her devrimci mücadele, o ana kadar iktidarda olan sınıfı[*31] hedef alır. 3. Önceki tüm devrimlerde faaliyet tarzında bir değişiklik yapılmamış ve yalnızca bu faaliyetin farklı bir dağılımının yapılması, işin başka insanlar arasında yeniden bölüştürülmesi söz konusu olmuştu. Oysa komünist devrim, bugüne kadar var olan faaliyet *tarzını* hedef alır; *çalışmayı*[*32] ortadan kaldırır ve sınıflarla birlikte her türlü sınıf egemenliğine son verir. Çünkü bu devrim, artık toplum içinde bir sınıf olarak sayılmayan, bir sınıf olarak görülmeyen ve şimdiden günümüz toplumundaki tüm sınıfların, milliyetlerin vb. ortadan kalkmasının ifadesi olan bir sınıf tarafından gerçekleştirilir. Ve 4. Hem bu komünist bilincin kitlesel ölçekte oluşturulması için, hem de davanın kendisinin başarısı için, insanların kitlesel ölçekte değişime uğraması zorunludur. Bu değişim, ancak pratik hareket içinde, bir *devrimle* gerçekleşebilir. Dolayısıyla devrim, yalnızca *egemen* sınıfın başka herhangi bir yolla yıkılmasının imkânsız olması nedeniyle değil, aynı zamanda, *yıkan* sınıfın da ancak devrim yoluyla kendini eskinin tüm pisliğinden kurtarabilecek ve toplumu yeni baştan kurabilecek duruma gelebilmesi nedeniyle de zorunludur.[*33]

# C. Komüniz
# Ekonomik İlişki Biçiminin Kendisinin Üretilmesi

Komünizmi geçmişteki bütün hareketlerden ayıran, onun, önceki üretim ilişkilerinin ve ekonomik ilişkilerin temelini yerle bir etmesi, doğal biçimde gelişmiş bütün öncülleri, ilk kez, o güne kadar yaşamış insanların ürünü olarak bilinçli bir biçimde ele alması ve onları doğal niteliklerinden arındırarak birleşmiş bireylerin gücüne tabi kılmasıdır. Dolayısıyla, onun örgütlenmesi esas itibarıyla ekonomiktir; bu birliğin koşullarının maddi üretimidir; mevcut koşulları, birliğin koşulları haline getirir. Komünizmin yarattığı mevcudiyet, bu mevcudiyet bireylerin şimdiye kadarki ekonomik ilişkilerinin bir ürününden başka bir şey olmadığı ölçüde, bireylerden bağımsız her türlü mevcudiyeti imkânsız kılan gerçek temelin ta kendisidir. Yani komünistler, şimdiye kadarki üretim ilişkileriyle ekonomik ilişkiler tarafından yaratılan koşulları pratikte inorganik koşullar olarak ele alırlar; fakat, önceki nesillerin amacının ya da kaderinin kendilerine malzeme sağlamak olduğu yanılgısına kapılmazlar; ve bu koşulların onları yaratan bireyler açısından da inorganik olduğunu düşünmezler.

Bir kişi olarak birey ile rastlantısal birey arasındaki fark, kavramsal bir ayrım değil tarihsel bir olgudur. Bu ayrımın farklı zamanlarda farklı anlamları vardır. Örneğin, 18. yüzyılda zümre birey açısından rastlantısal bir şeydir; *plus ou moins*[66] aile de öyle. Bu her çağ için bizim yapmamız gereken bir ayrım değil, aksine her çağın, hazır halde bulduğu farklı unsurlar arasında, herhangi bir kavram uyarınca değil de yaşamın maddi çatışmalarının dayatmasıyla kendisinin yaptığı bir ayrımdır.

Bir önceki çağın tersine, daha sonraki bir çağa, yani geçmişten devralınan unsurlar açısından da rastlantısal görünen şey, üretici güçlerin belli bir gelişim aşamasına denk düşen ekonomik ilişki biçimidir. Üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki bağ, toplumsal ilişki ile bireylerin faaliyeti ya da uğraşı arasındaki bağdır. (Bu faaliyetin temel biçimi, elbette, siyasal, zihinsel, dinsel vb. diğer bütün biçimlerin bağlı oldukları maddi biçimdir. Maddi yaşamın farklı biçimleri, kuşkusuz, her seferinde, daha önce ortaya çıkmış olan ihtiyaçlara bağlıdır. Bu ihtiyaçların karşılanması olduğu kadar üretilmesi de koyunlarda ya da köpeklerde göremeyeceğimiz tarihsel bir süreçtir {Stirner'in iflah olmaz temel

savı adversus hominem.[67]}; oysa koyunlar ve köpekler de, mevcut halleriyle, ama *malgré eux*[68], tarihsel bir sürecin ürünleridir.) Çelişki ortaya çıkmadığı sürece, bireylerin birbirleriyle münasebet kurdukları koşullar, onların bireyselliklerine dâhil olan koşullardır ve onlar açısından dışsal bir şey değildir. Belirli şartlar altında var olan bu belirli bireylerin maddi yaşamlarını ve bununla bağlantılı olan şeyleri üretebilmelerini yalnızca bu koşullar olanaklı kılar. Demek ki bu koşullar bireylerin öz-faaliyetlerinin koşullarıdır ve bu öz-faaliyet tarafından meydana getirilirler.[*34] O halde, onların üretimde bulundukları belirli koşullar, çelişki kendisini göstermediği sürece onların gerçek koşullanmışlıklarına, onların tek yanlı varlığına tekabül eder. Bu tek yanlılık ancak çelişki ortaya çıktıktan sonra kendini gösterir, dolayısıyla da, yalnızca daha sonra yaşayacak kimseler için var olur. O zaman, bu koşul tesadüfi bir pranga gibi görünür ve bunun bir pranga olduğu bilinci önceki çağa da atfedilir.

Önce öz-faaliyetin koşulları, sonra onun prangaları olarak görülen bu çeşitli koşullar, tarihsel gelişim süreci boyunca birbiriyle bağlantılı bir ekonomik ilişki biçimleri dizisi oluşturur. Bu bağ, ayak bağı haline gelmiş eski ekonomik ilişki biçiminin yerine, daha gelişkin üretici güçlere, dolayısıyla da bireylerin daha ileri bir öz-faaliyet türüne karşılık gelen bir yenisinin geçmesinden ibarettir. Bu yeni biçim de *à son tour*[69] yine ayak bağı haline gelerek yerini bir başkasına bırakır. Bu koşullar, her aşamada, üretici güçlerin eşzamanlı gelişimine tekabül ettiğinden, onların tarihi aynı zamanda her yeni nesil tarafından devralınan gelişme halindeki üretici güçlerin, dolayısıyla da bireylerin kendi güçlerinin gelişim tarihidir.

Bu gelişme kendiliğinden gerçekleştiğinden, yani, özgürce birleşmiş bireyler tarafından oluşturulan genel bir plana bağlı olmadığından, her biri başlangıçta bağımsız olarak gelişen çeşitli yerellerden, kabilelerden, uluslardan, iş kollarından vb. doğar ve ancak zamanla diğerleriyle ilişki içine girer. Ayrıca bu gelişme son derece yavaş ilerler. Farklı aşamalar ve çıkarlar asla tam olarak aşılamaz, aksine yalnızca baskın çıkarlara bağımlı kılınır ve yüzyıllar boyunca beraberinde sürüklenir durur. Bu demektir ki, tek bir ulusun içindeki bireyler bile, kendi servet koşullarından bağımsız olarak birbirinden çok farklı gelişimler gösterir. Ve özgün ekonomik ilişki biçimi, bir sonraki dönemin çıkarlarına karşılık gelen biçim tarafından çoktan yerinden edilmiş eski bir çıkar, daha uzun bir süre, bireylerin gözüne bağımsız bir varlık gibi görünen topluluk (devlet, hukuk) içinde geleneksel bir gücün güdümünde kalır. Son tahlilde yalnızca bir devrim yoluyla ortadan kaldırılabilecek bir güçtür bu. Bu aynı zamanda, daha genel bir yargıya varılmasına olanak veren ayrı ayrı hususlar söz konusu

olduğunda, bilincin neden zaman zaman eş zamanlı ampirik koşulların daha ilerisinde göründüğünü de açıklar. Öyle ki bu durum, daha sonraki bir dönemin mücadeleleri sırasında, geçmişteki teorisyenlere otoriter sıfatıyla başvurmaya izin verir.

Buna karşılık, Kuzey Amerika gibi zaten gelişmiş bir tarihsel dönemde işe başlayan ülkelerde gelişme çok hızlı yol alır. Böyle ülkelerde, oraya gelip yerleşen bireyler dışında hiçbir doğal önkoşul yoktur. Bu bireyler, eski ülkelerinin ekonomik ilişki biçimleri ihtiyaçlarını karşılamadığı için bu ülkelere göçmüşlerdir. O nedenle bu ülkeler, eski ülkelerin en ileri bireyleriyle, dolayısıyla da, bu bireylere karşılık gelen en ileri ekonomik ilişki biçimiyle işe başlarlar; hem de bu ilişki biçimi eski ülkelerinde yerleşiklik kazanabilmesinden bile önce.[*35] Basit birer askerî ya da ticari üs olmadıkları sürece, bütün sömürgelerde de durum budur. Kartaca, Yunan sömürgeleri ve 12. ve 13. yüzyılın İzlanda'sı buna örnektir. Benzer bir durum fetihlerde de, başka bir ülkede gelişmiş olan ekonomik ilişki biçimi, fethedilen ülkeye hazır olarak aktarıldığında gerçekleşir. Bu ekonomik ilişki biçimi anavatanında halen eski devirlerden kalma çıkar ve ilişkilerin artıklarını üzerinde taşıyor idiyse, burada, eksiksiz olarak ve engellerle karşılaşmaksızın kurulabilir ve kurulmak zorundadır. Sırf fetihçilerin egemenliğinin sürekliliğini sağlamak için bile bu zorunludur (örneğin, Norman fetihlerinin ardından kusursuz bir feodal örgütlenmeye kavuşan İngiltere ve Napoli).

Nitekim, bizim bakış açımıza göre, tarihteki tüm çatışmaların kökeninde üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki çelişki yatar. Ayrıca, bir ülkede çatışmalara yol açması için bu çelişkinin mutlaka o ülkede son raddeye ulaşmış olması gerekmez. Uluslararası ekonomik ilişkilerin genişlemesi sonucu ileri sanayi ülkeleri arasında baş gösteren rekabet, sınai bakımdan daha geri kalmış ülkelerde de benzer bir çelişkinin doğmasına yeter (örneğin, İngiliz sanayisinin rekabeti Almanya'daki gizli proletaryanın ortaya çıkmasına neden olmuştur).

Daha önce gördüğümüz gibi, üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki, şimdiye kadarki tarihte pek çok kez ortaya çıkan ama bunların temellerini tehdit etmeyen bu çelişki, her seferinde, kaçınılmaz olarak bir devrim halinde patlak vermiş ve bu sırada eş zamanlı olarak bir çatışmalar toplamı, çeşitli sınıfların çatışmaları, bilincin çelişmesi, fikri mücadele vb., politik mücadele vb. gibi çeşitli tali biçimlere bürünmüştür. Dar bir bakış açısından hareketle, artık, bu tali biçimlerin arasından herhangi birini çekip çıkarmak ve onu bu devrimin temeli olarak görmek mümkün olur. Bunu yapmak, devrimleri

başlatan bireyler, kültür düzeylerine ve içinde bulundukları tarihsel gelişim aşamasına bağlı olarak kendi eylemleri hakkında illüzyon içinde oldukları için bir o kadar kolaydır.

Kişisel güçlerin (ilişkilerin), iş bölümü aracılığıyla nesnel güçlere dönüşmesine son vermenin yolu, bu konudaki genel tasavvuru kafamızdan söküp atmak değil, ancak bireylerin bu nesnel güçleri tekrar kendi egemenlikleri altına almaları ve iş bölümünü ortadan kaldırmalarıdır.[*36] Topluluk olmaksızın bu mümkün değildir. Her birey ancak topluluk içinde yeteneklerini her yönde ve tam anlamıyla geliştirme olanağına sahiptir. O halde, kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkün olabilir. Topluluğun yerini tutan şimdiye kadarki kurumlarda, devlette vb., kişisel özgürlük ancak egemen sınıfın koşulları altında gelişen ve bu sınıfın üyesi olan bireyler için söz konusuydu. Bireylerin şimdiye kadar oluşturdukları zahiri topluluklar, bu bireyler karşısında daima bağımsız bir varlık kazandı ve bir sınıfın diğer sınıflar karşısındaki birliği olduğundan, ezilen sınıf için yalnızca tamamen sanal bir topluluk değil, aynı zamanda yeni bir prangaydı. Gerçek toplulukta bireyler kendi özgürlüklerini bu beraberlik içinde ve sayesinde elde ederler.

Şimdiye kadarki gelişmenin tamamından çıkan sonuç şudur: Bir sınıfın bireylerinin girdikleri ve üçüncü bir taraf karşısındaki ortak çıkarları sonucu belirlenen ortaklık ilişkisi, her zaman, bu bireylerin yalnızca sıradan bireyler olarak ve yalnızca sınıflarının varlık koşulları altında yaşadıkları ölçüde dahil oldukları; yani bireyler olarak değil, sınıf üyeleri olarak katıldıkları bir topluluktu. Kendilerinin ve toplumun diğer bütün üyelerinin varlık koşullarını denetimleri altına alan devrimci proleterlerin topluluğunda ise durum bunun tam tersidir: Bireylerin bireyler olarak katıldıkları bir topluluktur bu. İşte bu tam da, (elbette gelişmiş bulunan mevcut üretici güçlerin koşulları çerçevesinde) bireylerin özgürce gelişip özgürce hareket edebilmesinin koşullarını kendi denetimleri altına alan bireylerin birliğidir. Bunlar, şimdiye değin tesadüfe bırakılmış koşullardı ve tam da, bireyler olarak bölünmeleri nedeniyle, iş bölümünce belirlenen zorunlu birleşmeleri nedeniyle ve yine ayrılıkları dolayısıyla kendilerine yabancı bir bağ haline gelen bu koşullar tek tek bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmıştı. Şimdiye kadarki birlik, yalnızca, bu koşullara dair varılan (örneğin *Contrat Social*'de[71] tarif edildiği gibi kesinlikle keyfi değil, zorunlu) bir anlaşmadan ibaretti (örneğin Kuzey Amerika devletinin ve Güney Amerika cumhuriyetlerinin oluşumunu karşılaştırınız) ve bireyler, bu koşullar içerisinde rastlantısallıktan yararlanabiliyorlardı. Bu, belirli koşullar altındaki rastlantısallığın doya doya hazzına varabilme hakkı, şimdiye dek kişisel

özgürlük olarak adlandırıldı. Bu varlık koşulları, elbette, her defasında verili olan üretim güçleri ve ekonomik ilişki biçimlerinden ibarettir yalnızca.

Bireylerin tarihsel olarak birbirini izleyen toplumsal katmanların ve sınıfların ortak varoluş koşulları çerçevesinde ilerleyen bu gelişimi ve böylece onlara dayatılan genel tasavvurlar *felsefi* bir bakış açısıyla ele alındığında, bu bireyler içinde türün ya da insanın geliştiği, ya da insanı bu bireylerin geliştirdiği zannına kapılmak kuşkusuz, hiç de zor değildir; bu, tarihin suratına birkaç okkalı şamar indiren bir imgelemdir.[*37] Ardından, bu çeşitli toplumsal katmanlar ve sınıflar pekâlâ genel ifadelerin özgün terimleri, türlerin alt dalları ya da insanın gelişim aşamaları olarak görülebilir.

Egemen sınıfa karşı artık hayata geçireceği hiçbir özel sınıf çıkarı bulunmayan bir sınıf ortaya çıkmadıkça, bireylerin bu şekilde belirli sınıflar altında toplanmalarına son verilemez.

Bireyler daima kendilerinden hareket etmişlerdir; ama, elbette, ideologların kullandığı anlamda "saf" bireyden değil, verili tarihsel koşullar ve ilişkiler içinde kendilerinden hareket etmişlerdir. Fakat, tarihsel gelişimin akışı içinde ve tam da iş bölümü içerisinde toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz olarak bağımsız bir varlık kazanması nedeniyle, her bireyin yaşamında, bu yaşamın kişisel olduğu ölçüde ve bir çalışma alanı ile bu alana özgü koşullara tabi kılındığı ölçüde bir ayrım ortaya çıkar. (Bu sözlerden rantiyerin, kapitalistin vb. kişi olmaktan çıktıkları değil, onların benliklerinin belirli sınıf ilişkileri tarafından koşullanıp belirlendiği ve farkın, ancak onların öteki sınıflarla karşıtlıkları içinde ortaya çıktığı ve kendileri açısındansa ancak iflas ettiklerinde görünür hale geldiği anlaşılmalıdır.) Zümrelerde (aşirette daha da çok) bu olgu henüz gizlidir: Örneğin, öteki ilişkilerinden bağımsız olarak bir soylu daima bir soylu, bir *roturier*[72] de daima bir roturier olarak kalır; bu, onun bireyselliğinin ayrılmaz bir niteliğidir. Tek başına birey ile bir sınıfın üyesi olan birey arasındaki fark, yaşam koşullarının birey açısından rastlantısal niteliği, ancak, kendisi de burjuvazinin ürünü olan sınıfın ortaya çıkışıyla birlikte meydana gelir. Bu rastlantısallığı rastlantısallık olarak ancak bireylerin kendi aralarındaki rekabet ve mücadele doğurup geliştirir. Tasavvurda bu nedenle, bireyler burjuvazinin egemenliği altında öncekinden özgür görünürler; çünkü yaşam koşulları onlar için rastlantısaldır. Gerçekte ise, hiç kuşkusuz, daha az özgürdürler; çünkü, büyük ölçüde nesnel güçlere tabidirler. Zümreden fark, özellikle, burjuvazi ile proletarya arasındaki karşıtlıkta kendisini gösterir. Kentli yurttaşlar zümresi, loncalar vb. toprak sahibi soyluluk karşısında ortaya çıktığında, bunların varlık koşulları, yani henüz feodal birlikten ayrılmazdan önce gizli olarak varlığını

sürdüren taşınabilir mülkiyet ve zanaatkârlık, feodal toprak mülkiyeti karşısında itibar kazanan olumlu bir şey olarak göründü ve bu nedenle başlangıçta feodal biçimi de kendine özgü bir tarzda devraldı. Ne var ki, kaçak serfler önceki dönemdeki uşaklıklarını kendi benlikleri açısından rastlantısal bir şey olarak gördüler. Böyle yaparak, prangalarından kurtulan her sınıf ne yapıyorsa aynısını yapıyorlardı. Kendilerini bir sınıf olarak değil, tek tek kurtarıyorlardı. Ayrıca, zümre sisteminin dışına çıkmak bir yana, yalnızca yeni bir zümre meydana getirdiler ve yeni konumlarında da eski çalışma tarzlarını korudular ve onu erişmiş oldukları gelişim düzeyine artık uygun düşmeyen prangalarından kurtararak daha da geliştirdiler.[*38]

Buna karşılık proleterler açısından, kendi yaşam koşulları, emekleri ve onunla birlikte modern toplumun bütün varlık koşulları rastlantısal bir şey haline gelmiştir. Bunun üzerinde de tek tek proleterler herhangi bir denetim kuramazlar ve hiçbir *toplumsal* örgütlenme onlara herhangi denetleme olanağı sağlamaz. Her bir proleter, gençliğinden itibaren kurban edildiği ve kendi sınıfının içinde başka bir sınıfa geçmesini (sınıf atlamasını) sağlayacak koşullara ulaşma şansı bulunmadığı için kişiliği ile emeği arasındaki çelişkiyi, kendisine zorla dayatılan yaşam koşullarını açıkça görmeye başlar.

Demek ki, kaçak serfler yalnızca zaten var olan koşulları koruyup sonuna kadar geliştirmeyi ister ve bu nedenle son tahlilde yalnızca özgür çalışmaya ulaşırken, proleterler, bizzat itibar kazanabilmek için, şimdiye kadar hüküm süren kendi varlık koşullarını –ki bunlar aynı zamanda, şimdiye kadarki bütün toplumun varlık koşullarıdır–, yani çalışmayı ortadan kaldırmak zorundadırlar. Bu nedenle, kendilerini, toplumu oluşturan bireylerin bugüne kadar kolektif bir anlam yüklemiş oldukları devletin tam karşısında bulurlar. Dolayısıyla, kendi benliklerini gerçekleştirmek için devleti yıkmaları gerekir.

# Leipzig Konsili[28]

"*Wigand's Vierteljahrsschrift*"in 1845 tarihli üçüncü cildinde, Kaulbach'ın kâhince resmettiği Hun Savaşı gerçekten vuku buluyor.[29] Öfkeleri ölümle bile yatışmayan katledilenlerin ruhları, savaş tamtamları ve naralar; kılıçların, kalkanların ve zırhlı arabaların çarpışmalarını aratmayan bir şamata ve yaygara koparmaktadır gökyüzünde. Fakat bu, dünya nimetleri uğruna verilen bir savaş değildir. Bu kutsal savaş, koruyucu gümrük vergileri, anayasa, patates hastalığı[30], bankacılık sistemi ve demiryolları uğruna değil, tinin en kutsal çıkarları uğruna, "töz" ve "öz-bilinç", "eleştiri", "biricik" ve "hakiki insan" uğruna verilmektedir. Bir kilise babaları konsilinde bulunuyoruz. Onlar, türlerinin son örneği olduklarından ve burada, en yüce varlık, namı diğer mutlak konusunda –umudumuz odur ki– son kez savunma yapılacağından, tartışmaları kelimesi kelimesine tutanağa geçirmek yerinde olacaktır.

Burada herkesten önce elindeki *sopasıyla* kolayca fark edilebilen Aziz Bruno'yu görüyoruz ("duyumsallık ol, *sopa* ol", *Wigand*, sf. 130)[74]. Başında "saf-eleştiri" halesiyle, dünyayı hakir görerek "öz-bilinci"ne sarınıyor. "Töz" kavramını yüce öz-bilinç adına çiğneyerek "bütünlüğü içinde dini ve görüngülerinde devleti *yerle bir etti*." (sf. 138) Kilisenin enkazı ve devletin yıkıntıları ayaklarının altına serilmiş dururken, bakışlarıyla "kitle"yi toza toprağa fırlatıp süründürmektedir. Âdeta bir Tanrı'dır; ne anası ne de babası vardır; "kendi kendini yaratmıştır, kendi kendisinin eseridir." (sf. 136) O, tek kelimeyle, tinin "Napolyon"udur; o tinde "Napolyon"dur. Onun tinsel egzersizleri, daima "kendisini sorgulaması ve bu kendi kendini sorgulama sırasında öz-belirleniminin itkisini bulması"ndan ibarettir (sf. 136); kendi kendisinin zaptını tutmanın bu yorucu işlemi sonucunda gözle görülür biçimde zayıflar. İleride göreceğimiz gibi, kendisinin yanı sıra zaman zaman *Westphälisches Dampfboot*'u[31] da "sorguya çeker".

Onun tam karşısında *Aziz Max* durmaktadır. Onun Tanrı Krallığı'na yaptığı hizmetler ise; kimliğini bugüne bugün yaklaşık 600 basılı sayfayla[75] ortaya koymasından ve "Hans ya da Kunz"[76] gibi herhangi birisi değil de, tam tamına Aziz Max olduğunu kanıtladığını iddia etmesinden ibarettir. Onun başının üzerindeki hale ve diğer ayırt edici işaretler hakkında söylenebilecek tek şey,

bunların "onun nesnesi, dolayısıyla da mülkü" olduğu, bunların "biricik" ve "karşılaştırılamaz" olduğu ve "isimlerin onları adlandırmadığıdır." (sf. 148)[77] O, aynı anda hem "söylem" hem de "söylemin sahibidir"; hem Sanço Panza'dır hem Don Kişot. Onun münzevilik egzersizleri, düşüncesizlik üzerine tatsız düşüncelerden, anlayışsızlık üzerine sayfalar boyu değerlendirmelerden ve kutsiyetsizliğin kutsallaştırılmasından ibarettir. Ayrıca, ona atfedilen bunca nitelik varken –ki bunlar Müslümanların Allaha verdikleri isimlerden de fazla– onu çokça methetmemize de gerek yok; çünkü bunlar hakkında şunları söyleyecek görgüdedir: 'Ben tüm bunlarım, hatta biraz fazlasıyım. Hem bu hiçin her şeyiyim, hem de bu her şeyin hiçiyim.' Belli oranda vakur bir "*kaygısızlığa*" sahip oluşu ve derin meditasyonlarını zaman zaman bir "*eleştirel sevinç çığlığı*" atarak bölmesi, onu kasvetli rakibinden avantajlı bir biçimde ayırır.

Sapkın Feuerbach, gnostisizm[78] gibi ağır bir suçlama nedeniyle hesap vermek üzere kutsal engizisyonun bu iki büyük üstadı karşısına çıkarılır. Zındık Feuerbach, diye "gürlüyor" Aziz Bruno, *hyle*'i[79], töz'ü mülkiyetinde tutuyor ve benim sonsuz öz-bilincim onda yansımasını bulamasın diye onu elden çıkarmayı reddediyor. Öz-bilinç, kendisinden türeyen her şey tekrar kendisine dönünceye kadar, bir hayalet gibi boşlukta dolaşmak zorunda; şimdiden, gnostik Feuerbach'ın kilit altında tuttuğu ve elden çıkarmayı reddettiği işte o hyle, yani töz dışında bütün dünyayı yuttu.

Aziz Max, bizzat kendi ağzından ilan olunan "her kaz, her köpek, her at"ın, "mükemmel, hatta illa bir üstünlük payesi de gerekirse, en mükemmel insan" olduğu dogmasından kuşku duymakla suçluyor gnostik Feuerbach'ı. (*Wigand*, sf. 187[80]: "PP.[81], insanı insan yapan payelerin bir zerresinden bile mahrum değildir. Elbette, *aynı şey* her kaz, her köpek, her at için de geçerlidir.")

Görüşülen bu önemli suçlamaların yanı sıra, bir dava daha, iki azizimizin Moses Hess'e, Aziz Bruno'nun ise *Kutsal Aile*'nin yazarlarına karşı açtığı dava, karara bağlanmaktadır. Ne var ki sanıklar "bu dünyanın şeyleri"yle meşgul olduklarından Santa Casa'nın[32] huzuruna çıkmadıkları için, gıyaplarında, doğal yaşamları boyunca sonsuza dek tinin krallığından sürgün edilirler.

Sonunda, iki büyük üstat, tekrar kendi aralarında ve birbirlerine karşı tuhaf entrikalar çevirmeye başlarlar.[*39]

# II

# Aziz Bruno

## 1. Feuerbach'a Karşı "Sefer"

Bauer'in öz-bilincinin, bir yandan kendisiyle diğer yandan da dünyayla girdiği ciddi çatışmaya eğilmeden önce, bir sırrı ifşa etmemiz gerekiyor. Aziz Bruno'nun savaş çığlıkları atarak kavgayı sürdürmesinin tek nedeni, kendisini ve bayatlayıp bozulmuş eleştirisini kamuoyunun nankör unutkanlığından "korumak", 1845'in değişen koşulları altında da eleştirinin hep kendine eş ve değişmez kaldığını göstermek zorunda olmasıydı. "Hayırlı dava ve kendi davası"nın[34] ikinci cildini yazdı; kendi bölgesine sahip çıkıp *pro aris et focis*[82] dövüşüyor. Fakat bu asıl amacını, Feuerbach'ı "karakterize etmek" istiyormuş gibi görünerek gerçekten teolojik bir biçimde gizliyor. Zavallı adam büsbütün unutulmuştu. Feuerbach ile Stirner arasındaki polemik[83] de bunun en açık göstergesiydi; zira adı bile anılmamıştı. Tam da bu nedenle, karşıtların karşıtı olarak kendisinin, onların daha yüksek birliğini oluşturduğunu, kutsal ruh olduğunu ilan edebilmek için, bu polemiğe sıkı sıkıya sarılıyor.

Aziz Bruno, Feuerbach'a karşı "sefer"ini yoğun bir topçu ateşiyle, *c'est-à-dire*[84] daha önce *Norddeutsche Blätter*'de boy göstermiş bir makalenin[35] genişletilmiş ve revize edilmiş yeniden basımıyla başlatıyor. Bauer'in "*öz-bilinç*"ine daha fazla heybet kazandırsın diye Feuerbach "*töz*" şövalyesi ilan edilir. Feuerbach'ın, sözümona tüm yazılarının kanıtladığı bu töz dönüşümü[85] sırasında kutsal adamımız, Feuerbach'ın Leibniz ve Bayle üzerine yazılarından hemencecik *Hıristiyanlığın Özü*'ne atlayarak *Halle Yıllıkları*'nda yayınlanan "pozitif filozoflar"a karşı makaleyi de dikkate almıyor.[36] Bu "dikkatsizlik" "boşa" değil. Çünkü orada Feuerbach, Aziz Bruno'nun hâlâ günahsız döllenme[86] üzerine spekülasyonlara saplanıp kaldığı bir dönemde, "töz"ün pozitif temsilcilerine karşı "öz-bilinç"in bütün hikmetini gözler önüne sermekteydi.

Aziz Bruno'nun hâlâ o eski-Hegelci savaş atının üzerinde ortalıkta dolandığını ayrıca söylemeye gerek bile yok. Tanrı Krallığı'ndan en yeni esinlemelerinin ilk

pasajına hemen bir göz atalım:

> "Hegel, Spinoza'nın tözü ile Fichte'nin Ben'ini birleştirdi. İkisinin birliği, bu karşıt alanların bağlantısı vs. Hegel felsefesinin kendine özgü ilgi alanını, ama aynı zamanda da zayıf noktasını oluşturmaktadır. [...] Hegel'in sisteminin içinde dolanıp durduğu bu çelişkinin çözülmesi ve ortadan kaldırılması gerekiyordu. Ne var ki Hegel bunu, ancak şu sorunun ortaya atılmasını tüm zamanlar için olanaksız kılınmasıyla yapabildi: *Öz-bilincin mutlak tin*'le ilişkisi nedir? ... Bu, iki türlü mümkündü. Ya öz-bilinç yeniden tözün kor ateşinde yanıp kül olmalı, yani, saf tözel ilişki sağlamca kurulup sürdürülmeliydi; ya da kişiliğin, kendi özelliklerinin ve özünün yaratıcısı olduğu, kendi kendini" ("kavramı" mı yoksa "kişiliği" mi?) "sınırlı bir biçimde koymanın, ve tümel özü aracılığıyla tayin ettiği bu sınırlılığı –işte bu öz yalnızca onun içsel öz farklılığının, onun etkinliğinin sonucu olduğundan– yeniden ortadan kaldırmanın *tümüyle* kişilik *kavramına* haiz olduğu gösterilmeliydi." (*Wigand*, sf. 86, 87, 88)[87]

"*Kutsal Aile*"de (sf. 220) Hegel felsefesi, Spinoza ile Fichte'nin birliği olarak tasvir edildi ve aynı zamanda da bunun içerdiği çelişkiye dikkat çekildi. Aziz Bruno'nun özgünlüğü, *Kutsal Aile*'nin yazarlarının aksine, öz-bilincin töz ile ilintisi sorununu "Hegel'in kurgusu *kapsamında* tartışılacak bir sorun" olarak değil, evrensel-tarihsel, hatta mutlak bir sorun olarak görmesinden ileri geliyor. Bu, onun, günümüz çatışmalarını telaffuz edebildiği yegâne biçimdir. O, öz-bilincin töz karşısındaki zaferinin, yalnızca Avrupa dengeleri üzerinde değil, Oregon sorununun[37] gelecekteki gelişimi üzerinde de önemli bir etkisi bulunduğuna gerçekten inanmaktadır. İngiltere'de Tahıl Yasaları'nın[20] yürürlükten kaldırılmasının bununla ne denli ilintili olduğuna dair şimdiye kadar pek bir duyum alınabilmiş değil.

Gerçek bir çatışmanın Hegel'de çarpıklaşarak dönüştüğü soyut ve uhrevileşmiş ifade, bu "eleştirel" kafada gerçek çatışma olarak kabul görüyor. Bruno *spekülatif* çelişkiyi kabul ediyor ve bu çelişkinin bir bölümünü diğerine karşı savunuyor. Gerçek sorunun felsefi *söylemi*, onun açısından gerçek sorunun kendisidir. Yani, bir taraftan, gerçek insanlar ve onların kendilerinden bağımsız gibi görünen toplumsal ilişkilerinin gerçek bilinci yerine, –tıpkı gerçek üretimin yerine bu *öz-bilincin bağımsız hale gelen faaliyetini* geçirmesi gibi– şu salt soyut söylemi öne sürüyor: *Öz-bilinç*. Diğer taraftan, gerçek doğa ve var olan gerçek toplumsal ilişkiler yerine, bu ilişkilerin tüm felsefi kategorilerinin ya da isimlerinin felsefi özeti olan bir söylem öne sürüyor: *Töz*. Çünkü Bruno yanılgı

içinde, tüm diğer filozoflar ve ideologlarla birlikte düşünceleri, fikirleri mevcut dünyanın bağımsız hale gelmiş ifadesini, bu mevcut dünyanın temeli olarak kabul ediyor. Artık, bu iki anlamsız ve içi boşalmış soyutlamayla, gerçek insanlar ve onların ilişkileri hakkında hiçbir şey bilmeden türlü türlü hokkabazlıklar gerçekleştirebileceği açık. (Ayrıca, töz üzerine, Feuerbach'ta, Aziz Max'ta "insancıl liberalizm" ve "kutsal olan" üzerine söylenenlere bakınız.) Demek ki spekülasyonun çelişkilerini çözmek niyetiyle spekülatif zeminden ayrılmaya kalkmıyor; bu zeminden doğru manevralar yapıyor ve bizzat bu zemine, özellikle Hegelci zemine hâlâ o denli saplanıp kalmış durumda ki "öz-bilinç"in "mutlak tin" ile ilişkisi hâlâ uykularını kaçırmaya devam ediyor. Kısacası, "*Sinoptiklerin Eleştirisi*"nde ortaya konan, "*Keşfedilen Hıristiyanlık*"ta[38] sürdürülen ve ne yazık ki Hegel'in "*Fenomenoloji*"sinde çoktan öncelenen *öz-bilinç felsefesiyle* karşı karşıya bulunuyoruz. "*Kutsal Aile*"nin sf. 220. vd. ile 304-307. sayfalarında Bauer'in bu yeni felsefesinin defteri tam anlamıyla dürülmüştür. Ne var ki, Aziz Bruno burada, *Stirner* ile birlikte tekili "kendi eseri", *Stirner*'i de *Bruno'nun eseri* gibi gösterebilmek için, işin içine "kişilik"i de sokuşturarak kendini daha da karikatürize etmeyi başarıyor. Bu ilerleme, kısaca üzerinde durmayı hak ediyor.

Öncelikle okurun bu karikatürü orijinaliyle, yani "*Keşfedilen Hıristiyanlık*"ın 113. sayfasında yapılan öz-bilince dair açıklamayla, sonra da bu açıklamayı onun prototipi olan Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin 575. ve 583. sayfalarıyla vb. karşılaştırmasına izin verelim. (Bu iki pasaj *Kutsal Aile*'nin 221., 223. ve 224. sayfalarında aktarılmaktadır.) Şimdi tekrar karikatürümüze dönelim: "Genel olarak kişilik"! "kavram"! "tümel öz"! "Kendini sınırlı olarak koymak ve sonra tekrar sınırlamayı ortadan kaldırmak"! "İçsel öz-ayrım"! Ne muazzam "sonuçlar" ama! "Genel olarak kişilik" ya "genel olarak" saçmalıktır, ya da soyut kişilik kavramıdır. Demek ki, "kendini sınırlı olarak koymak" kişilik kavramının "kavramına" haizdir. Kavramının "kavram"ına ait olan bu sınırlamayı kişilik hemen akabinde "genel özü aracılığıyla" koyuyor. Ve bu sınırlamayı yeniden kaldırdıktan sonra, "tam da bu özün", daha henüz "içsel öz-ayrımının sonucu olduğu" ortaya çıkıyor. Böylece, bu karmaşık totolojinin görkemli sonucu, Hegel'in herkesçe bilinen insanın düşünmede kendisini ayrımsaması hokkabazlığından ibarettir ki, talihsiz Bruno'nun ısrarla "genel olarak kişilik"in yegâne faaliyeti olarak vaaz ettiği şey işte bu öz-ayrımdır. Faaliyeti, bu önemini yitirmiş mantıksal sıçramalarla sınırlı bir "kişilik"le bir yere varılamayacağı uzun zaman önce Aziz Bruno'ya söylenmişti. Aynı zamanda söz konusu pasaj, Bauer'in "kişilik"inin özünün, kavramın kavramı, soyutlamanın soyutlaması olduğunun naif itirafını içermektedir.

Bruno'nun Feuerbach eleştirisi, yeni olduğu ölçüde, Stirner'in Feuerbach'a *ve Bauer*'e yönelttiği suçlamaları, ikiyüzlülükle Bauer'in Feuerbach'a yönelttiği suçlamalar olarak göstermekle sınırlıdır. Örneğin, "insanın özünün genel olarak öz olduğu ve kutsal bir şey olduğu", "insanın, insanın tanrısı olduğu", insan türünün "mutlak" olduğu, Feuerbach'ın insanı "asli ve asli olmayan Ben'lere böldüğü" (Oysa Bruno daima, soyut olanın asli olduğunu söyler ve kendi eleştiri-kitle karşıtlığında bu bölünmeyi, Feuerbach'ın yaptığından çok daha korkunç bir biçimde tasarlar), mücadelenin "Tanrı nitelemelerine" karşı yürütülmesi gerektiği vs. Bencil olan ve olmayan sevgi konusunda Feuerbach'la polemiğe giren Bruno, üç sayfa boyunca (sf. 133-135) Stirner'i neredeyse kelimesi kelimesine aktardığı gibi, Stirner'in söylemlerini de son derece beceriksizce kopya eder: "Her insan kendi yaratımıdır", "hakikat bir hayalettir" vb. Üstelik Bruno'da "yaratım" bir "ürün"e dönüşmektedir. Aziz Bruno'nun Stirner'i nasıl sömürdüğüne tekrar döneceğiz.

Böylece, Aziz Bruno'da keşfettiğimiz ilk şey, onun Hegel'e olan daimi bağımlılığıdır. Elbette onun Hegel'den kopya ettiği görüşler üzerinde daha fazla duracak değiliz. Yalnızca, filozofların gücüne duyduğu sarsılmaz inancı ve değişmiş bir bilincin, yani mevcut ilişkilerin yorumlanmasında yeni bir değişimin, şimdiye kadar varolan dünyayı tepeden tırnağa değiştirebileceği yanılgısını onlarla nasıl paylaştığını gösteren birkaç pasaja daha göz atacağız. Bu inançla dolu olan Aziz Bruno, bir öğrencisi aracılığıyla da *Wigand's Vierteljahrsschrift*'in IV. sayısında (sf. 327), III. sayıda ilan ettiği, yukarıdaki kişilik üzerine söylemlerinin "dünyayı sarsan nitelikte düşünceler" olduğunu doğrulatmaktadır.[39]

Aziz Bruno şunları söylüyor (Wigand, sf. 95):

> "Felsefe asla, en genel biçimine indirgenmiş ve en makul ifadesini almış teolojiden başka bir şey olmamıştır."

Feuerbach'ı *hedef* alan bu pasaj, neredeyse kelimesi kelimesine Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesi*'nden (sf. 2) kopya edilmiştir:

> "Spekülatif felsefe hakiki, tutarlı, *ussal* teolojidir."

Bruno devam ediyor:

> "Felsefe, dinle ittifak halinde daima bireyin mutlak bağımlılığı için çabalamış ve bireysel yaşamın tümel yaşam içinde, rastlantısalın töz içinde, insanın mutlak tin içinde erimesini talep edip buyurmasıyla *bu*

> *bağımlılığı gerçekten sağlamıştır.*"

Sanki Bruno'nun "felsefesi", Hegel'in felsefesiyle "ittifak halinde" ve hâlâ teolojiyle süren yasaklı ilişkisi içinde "insana", "töz" addettiği kendi "rastlantısal" icatlarından biri olan öz-bilinç tasavvurunda "erimesini" –sağlamasa da– "buyurmuyor"! Ayrıca bu pasajda, "kürsü hatipçisi" kilise babasının, kutsal teologların ve filozofların gizem yüklü gücüne duyduğu "dünyayı sarsan" inancını halen ne büyük bir hazla ilan ettiğini de görmek mümkün. Elbette bunu, "kutsal özgürlük davası ve kendi davası"[89] uğruna yapıyor.

105. sayfada, yüreğinde Tanrı korkusu taşıyan adamımız, Feuerbach'a şu ithamı yöneltme densizliğinde bulunuyor:

> "Feuerbach, bireyi, Hıristiyanlığın insanlıktan çıkarılmış insanını, hakiki" (!) "gerçek" (!!) "kişisel" (!!!) "insan haline değil" ("Kutsal Aile"nin ve Stirner'in kaynaklık ettiği nitelemeler), "aksine iğdiş edilmiş insan, köle *haline getirdi*"

ve böylelikle, bu arada, kendisinin, Aziz Bruno'nun, *akıl* yoluyla insanlar *meydana* getirebileceği zırvasını iddia ediyor.

Aynı pasajda daha sonra şunları söylüyor:

> "Feuerbach'ta birey, kendisini türe tabi kılmak, ona hizmet etmek zorundadır. Feuerbach'taki tür, Hegel'deki Mutlak'tır; o da hiçbir yerde mevcut değildir."

Tüm diğer pasajlarda olduğu gibi burada da Aziz Bruno kendisini, bireylerin gerçek ilişkilerini bu ilişkilerin felsefi yorumuna bağımlı kılma onurundan mahrum bırakmıyor. Hegel'in "mutlak tin" ve Feuerbach'ın "tür" tasavvurlarının, mevcut dünya ile nasıl bir bağlam içinde olduğuna dair en ufak bir fikri yok.

104. sayfada, Feuerbach'ın kutsal akıl, sevgi ve irade üçlemesini "bireylerin *içindeki* ve *üzerindeki*" bir şeye dönüştürme sapkınlığı karşısında, sanki günümüzde her eğilim, her dürtü, her ihtiyaç, koşulların bunların karşılanmasını engellediği her durumda, kendisini bireyin *içindeki* ve *üzerindeki* bir güç olarak ortaya koymuyormuş gibi, aziz pederimiz dehşetli bir biçimde öfkeleniyor. Oysa örneğin, aziz pederimiz Bruno aç kalsa ama açlığını giderecek olanağı bulamasa, bu durumda midesi bile "onun *içinde* ve *üzerindeki*" bir güç haline gelecektir. Feuerbach'ın hatası, bu gerçeği dile getirmiş olması değil, onu belirli ve aşılabilir bir tarihsel gelişim aşamasının ürünü olarak görmek yerine, ona idealist bir biçimde bağımsızlık atfetmesidir.

Sayfa 111:

> "Feuerbach bir uşaktır ve uşak tabiatı ona, bir *insan* eseri yaratabilmesine, dinin özünü kavramasına izin vermemektedir." (ne harika "bir insan eseri"!) ... "O, dinin özünü kavrayamıyor; çünkü kendisini dinin *kaynağına* götürecek köprüyü bilmiyor."

Aziz Bruno, dinin kendisine ait bir "özü" olduğuna ciddi ciddi inanıyor hâlâ. "İnsanı dinin *kaynağına*" götürecek "köprü"ye gelince, bu eşek köprüsü[90] bir *su kemeri* olmalı. Aziz Bruno kendini aynı zamanda, dinin ruhlar âlemine açılan köprünün başında *tollkeeper*[91] olarak her yolcudan *halfpenny*[92] talep ederek, garip bir biçimde modernleşmiş ve köprü nedeniyle emekliye ayrılmış Kharon'un[40] yerine koyuyor.

120. sayfada azizimiz şöyle söylüyor:

> "*Hakikat* diye bir şey olmasaydı, hakikat, insanların şimdiye dek korktuğu bir *hayaletten* başka bir şey olmasaydı" (Stirner yetiş![93]) "Feuerbach diye birisi var olabilir miydi?"

"Hakikat hayaleti"nden korkan "insan", bizzat saygıdeğer Bruno'dan başkası değildir. 10 sayfa önce, 110. sayfada, hakikat "hayaleti" karşısında dünyayı sarsan şu korku çığlığını atmıştı:

> "Kendi için hazır bir nesne olarak hiçbir yerde rastlamadığımız ve yalnızca kişiliğin ilerleyişinde gelişen ve bütünlüğe kavuşan hakikat."

Böylece burada, yalnızca hakikati, şu hayaleti, gelişen ve bütünlüğe kavuşan bir kişiye dönüştürmekle kalmıyoruz, üstüne üstlük bu hokkabazlığı, tenyalara özgü bir tarzla, onun dışındaki üçüncü bir kişilikte gerçekleştirmiş oluyoruz. Bu mukaddes adamın, geçmişte, henüz genç ve şehvet duygularının bedeninde fokur fokur kaynamakta olduğu sıralarda hakikat ile yaşadığı aşk ilişkisi için "*Kutsal Aile*"nin 115. ve izleyen sayfalarına bakınız.

Mukaddes adamımızın bugün her tür şehvet duygusundan ve dünyevi arzulardan ne kadar arınmış olduğu, Feuerbach'ın *duyumsallığına* karşı yürüttüğü ateşli polemikten anlaşılmaktadır. Bruno'nun eleştirdiği, Feuerbach'ın *duyumsallığı* benimsediği o son derece sınırlı biçim değil kesinlikle. Feuerbach'ın başarısız girişimi bile onun gözünde ideolojiden kaçma girişimidir; *günah*tır. Elbette! Duyumsallık; gözün şehvetidir, bedensel şehvet ve kibirliliktir[94], efendimizin gözü önünde dehşet ve iğrençliktir[95]! Bilmez misiniz, bedensel arzular beslemenin ölüm, manevi duygular beslemenin yaşam ve huzur anlamına geldiğini? Zira bedensel arzular beslemek eleştiriye düşmanlıktır; bedene ait olan ne varsa bu dünyaya aittir. Ve bilmez misiniz yazılı olanı? Bedenin yaptıklarıysa ortada: Zina, fuhuş, murdarlık, edepsizlik, putperestlik, büyücülük, husumet, çekişme, kıskançlık, öfke, huysuzluk, geçimsizlik, çetecilik, kindarlık, cinayet, sarhoşluk, pisboğazlık vb...[96] Bunları size önceden bildirmiştim ve yine bildiriyorum ki bunları yapanlar, eleştiri krallığının mirasından mahrum kalacaklar. Kabil'in[97] yolundan gidenlerin, dünya zevkleri uğruna Balaam'ın[98] hatasına düşenlerin vay haline! Onlar, Korah[99] gibi isyan sırasında mahvolacaklar. Bu sefih kimseler sizin bağışlarınızla utanmadan zevk ü sefa sürüp semirirler. Onlar, rüzgârın sürüklediği susuz bulutlardır, iki kez ölüp köksüz kalmış çorak, kuru ağaçlardır; kendi ayıplarının ifrazını köpürerek etrafa saçan azgın okyanus dalgalarıdır; ilelebet karanlığa mahkûm serseri yıldızlardır.[100] Zira okuduk son günlerde korkunç zamanlar göreceğimizi: Kendilerinden başkasını düşünmeyen benciller, arsızlar, şehvet peşinde

koşmayı[101] eleştiriden daha çok seven sefihler, çetecilik yapanlar; kısacası kösnül insanlar. Böyleleri tiksindirir, maneviyatı güçlü ve bedenin lekelenmiş suretinden[102] nefret eden Aziz Bruno'yu. Bu yüzden de çetenin Korah'ı olarak gördüğü Feuerbach'ı köpekler, büyücüler, baştan çıkmış kimseler ve katillerle[103] birlikte kapının dışında kalmaya mahkûm eder. "Duyumsallık" –Tu rezil! Bu, aziz pederimizin yalnızca şiddetli kramplarla kasılmasına yol açmakla kalmaz, ona acı bir nağme bile söyletir. Nitekim 121. sayfada, "sonun şarkısı ve şarkının sonu"nu söyler. Duyumsallık. Peki, bilir misin ki ey talihsiz adam, duyumsallık nedir? Duyumsallık "bir sopa"dır (sf. 130). Kasılma nöbetine tutulan Bruno, bir ara kendi tezlerinden biriyle bile boğuşuyor, tıpkı bir zamanlar Yakup'un Tanrı'yla boğuşması gibi. Tek farkla, Tanrı Yakup'un kalçasını incitirken bizim mübarek saralımız, kendi tezinin bütün uzuvlarını ve eklemlerini büküp burkmuştur. Ve böylece, bir dizi çarpıcı örnek vererek, öznenin ve nesnenin özdeş olduğunu açıklığa kavuşturur:

> "Bu yüzden Feuerbach varsın konuşsun… o yine de *insanı yok eder*" (!) "… çünkü insan *sözcüğünü* boş bir *söyleme* çevirir… çünkü *insanı eksiksiz yapmamakta*" (!) "*ve yaratmamakta,*" (!) "*aksine* tüm insanlığı mutlak seviyesine yükseltmektedir. Çünkü insanlığı *değil de*, *daha çok* duyuyu Mutlak'ın organı olarak; duyunun, sezginin, duygunun nesnesini, yani duyusal olanı, mutlak, kuşku duyulamaz ve kesin olarak niteler. Böylece Feuerbach," –bu Aziz Bruno'nun görüşüdür– "hava katmanlarını kuşkusuz sarsabilir, fakat *insani özün görünümlerini parçalayıp yok* edemez; çünkü onun *en derunindeki*" (!) "özü ve hayat verici ruhu [...] dışarıdan gelen" (!) "sesi önceden yok eder *ve* anlamsız bir gıcırtıya dönüştürür." (sf. 121)

Aziz Bruno, saçmalamalarının nedenlerine dair gizemli, fakat kesin ipuçlarını kendi elleriyle teslim ediyor:

> "Sanki benim Ben'im, o özel, *diğer herkese göre biricik cinsiyete* ve o özel, biricik cinsel organlara sahip değil!"

(Muteber beyimiz, "biricik cinsel organlar" dışında ayrıca bir de "biricik cinsiyete" sahip!) Bu biricik cinsiyet 121. sayfada şöyle açıklanmaktadır:

> "Bir vampir gibi insanın *canından* tüm kanı ve iliği emip tüketen duyumsallık; insanın kendi kendisine ölümcül *darbeyi* indirmek zorunda kaldığı aşılmaz seti oluşturur."

Fakat en mukaddes insan bile pirüpak değildir! Bütün insanlar günahkârdır ve

"öz-bilinç"e göstermeleri gereken saygıdan yoksundur. Gece yarısı, ıssız odacığında "töz"le boğuşmakta olan Aziz Bruno'nun dikkati, sapkın Feuerbach'ın uçarı yazıları eliyle, kadına ve kadın güzelliğine çekilir. Birdenbire bakışları gölgelenir; saf öz-bilinci kirlenir ve çirkin duyusal fantezi, müstehcen imgelerle ürkmüş eleştirmenimizin üzerine üşüşür. Ruh itaatkârdır, bendense zaaflı.[104] Bruno sendeler, yere kapaklanır, "sahip olduğu kuvvetle dünyayı egemenliği altına alan, onu özgürleştiren ve ona hâkim olan" gücün kendisi olduğunu, hayal gücünün bu mahsullerinin "kendi tinin tini" olduğunu unutuverir. "Öz-bilincini" tamamen yitirir, mest olup çılgına döner ve kadın güzelliğine, bu güzelliğin "zarafetine, yumuşaklığına, dişiliğine", "dolgun ve yuvarlak uzuvlarına" ve kadının "dalgaları andıran kabarıp alçalan, salınan, fıkır fıkır kaynayan, çağıldayan ve ıslık çalar gibi sesler çıkaran bedenine"[105] dair bir ditiramp[41] kekelemeye başlar. Ancak masumiyet, günah işlerken bile, kendisini ele verir. "Dalgaları andıran, *kabarıp alçalan, salınan beden*"in hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği bir şey olduğunu kim bilmez? Bu yüzden ey sessiz, tatlı gönül, ferah ol; tin pek yakında isyancı beden üzerinde hâkimiyet kuracak ve taşkın şehvet duygularının önüne, çok geçmeden kendilerine "ölümcül bir darbe"yi indirecek olan aşılmaz bir "set" çekecektir.

> "Feuerbach" –azizimiz *Kutsal Aile*'yi eleştirel bir gözle okuyarak nihayet bu sonuca varıyor– "hümanizmin tepetaklak ettiği ve bozuşturduğu materyalisttir; yani, dünyaya ve onun varlığına katlanamayan," (Aziz Bruno, dünyanın, dünyadan farklı bir varlığını tanıyor ve "dünyanın varlığına katlanabilmek" için ne yapılması gerektiğini biliyor!) "tersine kendisini ruhanileştirmek ve cennete yükselmek isteyen bir materyalist ve de düşünemeyip tinsel bir dünya kuramayan, tersine materyalizme gebe kalan hümanisttir vb." (sf. 123)

Burada, Aziz Bruno'nun gözünde hümanizmin tinsel bir dünya "düşünmekten" ve "kurmaktan" ibaret olması gibi, materyalizm de şundan ibarettir:

> "Materyalistler yalnızca var olanı, gerçek *maddeyi* tanır" (Sanki insan, düşünce de dâhil olmak üzere tüm vasıflarıyla "*var olan, gerçek bir varlık*" değilmiş gibi); "ve *onu, kendisini* etkin bir şekilde yayıp çokluk içinde gerçekleştiren *doğa* olarak kabul eder." (sf. 123)

Madde, *önceleri*, mevcut olan gerçek bir varlıktır; fakat yalnızca kendindedir, gizlenmiştir. Ne zaman ki "kendisini etkin bir şekilde yayıp çokluk içinde gerçekleştiriyor" ("*var olan gerçek* bir varlık" "kendisini *gerçekleştiriyor*"!!), ancak o zaman *doğa* haline geliyor. Var olan, ilk önce, maddenin *kavramı*dır,

soyutlama, tasavvurdur; ve o, kendisini gerçek doğa içinde gerçekleştirir. Bu, Hegel'in yaratıcı kategorilerin önceden var olması teorisinin kelimesi kelimesine tekrarıdır. Bu açından bakıldığında, Aziz Bruno'nun, materyalistlerin madde hakkındaki felsefi söylemlerini, onların dünya görüşünün mevcut özü ve içeriğiyle karıştırmasının nedeni de anlaşılıyor.

## 2. Aziz Bruno'nun Feuerbach ile Stirner Arasındaki Mücadeleye Dair Görüşleri

Böylece Feuerbach'ı ağır sözlerle azarladıktan sonra Aziz Bruno, Feuerbach'la Biricik[106] arasındaki mücadeleye bir göz atıyor. Onun bu mücadeleye olan ilgisinin ilk işareti, yöntemsel, üçlü bir gülümsemedir.

> "Eleştirmen, zaferinden emin olarak kendi yolunda karşı konulmaz bir biçimde ilerliyor. İftiraya uğruyor; o *gülümsüyor*. Ona sapkın deniyor; o *gülümsüyor*. Eski dünya ona karşı bir haçlı seferi başlatıyor; o *gülümsüyor*."

Aziz Bruno, belli ki kendi yolunda yürüyor; ama o, diğer insanlar gibi yürümüyor. Eleştirel bir yol izliyor ve bu önemli eylemi bir *gülümseme* eşliğinde gerçekleştiriyor.

> "Öyle gülümsüyor ki, içinde Hindistan'ın da bulunduğu bir dünya haritasındaki çizgilerden daha fazla çizgi beliriyor yüzünde. Hanımefendi onu şamarlayacak; ve vursa bile o gülümseyecek ve bunu önemli bir sanat sanacak,"[107]

tıpkı Shakespeare'deki Malvoglio gibi.

Aziz Bruno, iki hasmını çürütmek için parmağını bile kımıldatmıyor. Onlardan kurtulmak için daha iyi bir yol olduğunu biliyor. Onları, kavgalarıyla baş başa bırakıyor; *divide et impera*[108]. Stirner'in karşısına Feuerbach'ın İnsan'ını (sf. 124) ve Feuerbach'ın karşısına da Stirner'in Biricik'ini (sf. 126 vd.) çıkarıyor. İkisinin, İrlanda'nın iki Kilkenny kedisi gibi birbirlerinden nefret ettiğini, ikisinden de geriye sadece kuyrukları kalıncaya kadar birbirlerini parçalayıp yutacaklarını biliyor.[42] Aziz Bruno işte bu kuyruklar hakkındaki hükmünü okuyor; onların "*töz*" olduklarını, dolayısıyla da sonsuza dek lanetlendiklerini söylüyor. Feuerbach ile Stirner'i karşılaştırırken Hegel'in Spinoza ve Fichte hakkında söylediklerinin aynısını tekrarlıyor; bilindiği üzere söz konusu yerde noktasal Ben, tözün bir, üstelik de en sabit yanı olarak tasarlanıyordu. Her ne kadar Bruno, geçmişte egoizme büyük bir öfke beslemiş, hatta onu yığınların *odor pecificus*'u[109] olarak görmüşse de, 129. sayfada, Stirner'deki egoizmi benimsiyor; tabii elbette bunun "Max Stirner'in değil" Bruno Bauer'in egoizmi olması koşuluyla. Stirner'in egoizmini, ahlaki bakımdan kusurlu olmakla itham ediyor, "onun Ben'inin, kendi egoizmini ayakta tutmak için ikiyüzlülüğe, hileye, dışsal şiddete ihtiyaç" duyduğunu söylüyor. Bunun dışında, Aziz Max'ın eleştirel mucizelerine inanıyor (sf. 124.) ve onun verdiği mücadeleyi (sf. 126) "tözün kökünü kurutmak üzere gerçek bir çaba" olarak görüyor. Stirner'in, Bauer'in "saf eleştiri"sine yönelttiği eleştirileri ele almak yerine, 124. sayfada Stirner'in eleştirisinin, tıpkı bütün diğerleri gibi kendisine zeval veremeyeceğini, "çünkü *eleştirmenin bizzat kendisi olduğunu*" öne sürüyor.

Aziz Bruno, nihayet Stirner'in eleştirmen Bruno Bauer ile dogmacı arasında kurduğu antitezi, neredeyse kelimesi kelimesine Feuerbach ile Stirner'e uygulayarak her ikisini de –Feuerbach ve Aziz Max'ı– çürütüyor.

*Wigand,* sf. 138:

> "Feuerbach Biricik'e karşı çıkıyor ve *böylece*" (!) "Biricik'in karşısında yer alıyor. O *komünist* ve öyle olmak istiyor. Öteki *egoist*tir ve öyle olmalı; o *kutsal* olan, öteki *dünyevi* olan; o *iyi*, öteki *kötü;* o Tanrı, öteki insan. Her ikisi: *Dogmacı*."

Yani buradaki espri, ikisini de dogmacılıkla suçlamasıdır.

*"Biricik ve Onun Mülkiyeti"*, sf. 94:

> "Eleştirmen, dogmacı olmaktan ya da dogmalar öne sürmekten korkar. Elbette, böyle yapsaydı eleştirmenin karşıtına, dogmacıya dönüşürdü; bir eleştirmen olarak *iyi*yken *kötü*ye dönüşürdü; ya da bencil olmayan biriyken" (bir komünistken) "şimdi bencil biri olurdu vs. Yeter ki dogma olmasın; onun dogması işte budur."

## 3. Aziz Bruno "Kutsal Aile" Yazarlarına Karşı

Böylece Feuerbach ile Stirner'in defterini belirtilen şekilde düren ve "Biricik'in önünü tamamen kesen" Aziz Bruno, artık "Feuerbach'ın" sözümona "sonuçları"nın, Alman komünistlerinin ve özellikle de "*Kutsal Aile*"nin yazarlarının karşısına dikiliyor. Bu polemiksel yapıtın önsözünde rastladığı "gerçek hümanizm" ifadesi, onun hipotezinin temel dayanağını oluşturuyor. Bu ona, Kitab-ı Mukaddes'ten bir bölüm hatırlatacak:

> "Ve ben, sevgili kardeşlerim, sizinle ruhanilerle konuştuğum gibi konuşamazdım, cismanilerle," (bizim örneğimizde bunun tam tersi geçerli) "Mesih'te ufak çocuklarla konuşur gibi konuşabilirdim. Sizi sütle besledim, katı gıdayla değil, çünkü henüz yiyemiyordunuz. (1 Korintliler, 3:1-2)

Muhterem kilise babamızda *Kutsal Aile*'nin uyandırdığı ilk duygu, derin bir keder, ciddi ve saygıdeğer bir ıstıraptı. Kitabın tek iyi yanı;

> *"Feuerbach'ın, ne olmak zorunda olduğunu ve eğer eleştiriye karşı mücadele etmek isterse, felsefesinin nasıl bir hal alabileceğini" göstermesiydi. (sf. 138)*

Yani, "isteme"yi "olabilme" ve "zorunda olmak"la serbestçe birleştirmiş olması, yine de kitabın çok sayıdaki ıstırap verici sayfalarını telafi etmeye yetmiyor. Feuerbach'ın burada nedense ön varsayılan felsefesi,

> "eleştirmeni anla*mamalı* ve anla*yamaz*; eleştiriyi kendi gelişimi içinde kavra*mamalı* ve kavra*yamaz*; her türlü deney-üstülüğün karşısında eleştirinin ebedi bir mücadele ve zafer olduğunu, sürekli bir yok etme ve yaratma olduğunu, *yegâne*" (!) "yaratıcı ve üretken şey olduğunu bil*memeli* ve bil*emez*. O, eleştirmenin, şimdiye dek insanlığı baskı altında tutan, nefes almasına ve yaşamasına izin vermeyen deney-üstü güçleri *gerçekte ne iseler ona*, tinin tinine, en içtekinin en içindekine, memleketten ve memlekette memlekete ait" (!) "bir şeye, öz-bilincin

> ürünleri ve yaratımlarına dönüştürmek ve tanımlamak için ne kadar çalıştığını ve halen çalışmakta olduğunu bil*memeli* ve bil*emez*. O, yalnız ve yalnızca eleştirmenin, bütünlüğü içerisinde dini, çeşitli görünümleriyle devleti parçaladığını bil*memeli* ve bil*emez*." (sf. 138-139)

Bu, kendisini terk eden, eğlenceli pagan tanrılarından daha büyük bir haz alan, halkının peşinden koşturup bağıran ihtiyar Yehova'nın sözlerinin tıpatıp kopyası değil mi:

> "Dinle beni İsrail, ve sen de kulaklarını dört aç Yehuda! Ben sizin Mısır topraklarından çıkıp sütün ve balın bolluktan fışkırdığı topraklara gitmenize izin veren efendiniz, Tanrınız değil miyim? İlk gençliğinizden beri onaylamadığım her türlü şeyi yaptınız, kendi ellerimin ürünleriyle beni öfkelendirdiniz; size pek çok şey öğretmiş olmama rağmen bana yüzünüzü değil sırtınızı döndünüz. Bu melun şeyleri benim evime getirip evimi kirlettiniz. Size buyurmadığım halde, Himmon'un oğlunun vadisinde Baal'in tepelerini inşa ettiniz; böyle melun işler yapmanızı aklım almadı. Size hizmetkârım Yeremya'yı yolladım, o, Amon'un oğlu kral Yoşiya'nın hükümdarlığının 13. yılından itibaren size benim sözümü taşıdı ve size yirmi üç yıldır çalışkanlıkla canı gönülden vaaz veriyor; fakat siz ona kulak vermek istemediniz. Bu yüzden efendiniz, tanrınız şöyle buyuruyor: Bakire İsrail'in böyle melun bir iş yaptığı duyulmuş şey mi? Yağmur suyu bile, halkımın beni unuttuğu kadar çabuk gözden kaybolmaz. Ey yeryüzü, yeryüzü, yeryüzü! Tanrının sözüne kulak ver!"[110]

Anlayacağımız, Aziz Bruno "edebilme" üzerine çektiği bu uzun nutukta, komünist hasımlarının kendisini yanlış anladıklarını iddia ediyor. Bu son konuşmasında eleştiriyi tanımlama biçimi ve tarzı, "insanlığın yaşamını baskı altında tutan" şimdiye kadarki güçleri "deney-üstü güçlere", bu deney-üstü güçleri de "tinin tinine" dönüştürme biçimi ve "Eleştiri"yi yegâne üretim dalı olarak sunması, aynı zamanda sözde yanlış anlamanın, sevimsiz bir anlayıştan öte bir şey olmadığını kanıtlamaktadır. Bauer'in eleştirisinin, hepimizi kaçınılmaz olarak birer dogmatik haline getiren her türlü eleştirinin gerisinde kaldığını kanıtlamış bulunuyoruz. Üstelik hiç istifini bozmadan ciddi ciddi, onun köhnemiş söylemlerine inanmama küstahlığını göstermekle suçluyor bizi. Burada bir kez daha, başını göklerin efendisi Zeus'un, Öz-bilinç'in çektiği bağımsız kavramların tüm mitolojisinin, basmakalıp kategorilerin, Yeniçeri mehterinin vurmalı çarpmalı müziği misali tantanalı geçit törenine tanık oluyoruz ("*Literatur-Zeitung*"[43], karşılaştırınız: *Kutsal Aile*, sf. 234). Her

şeyden önce elbette, dünyanın yaratılış mitini görüyoruz; yani, "yegâne yaratıcı ve üretken şey, ebedi bir mücadele ve zafer, sürekli bir yok etme ve yaratma" olan, bir "çalışma" ve "çalışma yapmışlık" olan eleştirmenin zahmetli "*Çalışması*"nı. Doğrusunu isterseniz, muhterem pederimiz "Eleştiri"yi, tıpkı kendisinin mevcut repliğinde olduğu gibi anladığı için *Kutsal Aile*'yi azarlıyor. "Töz"ü tekrar doğduğu topraklara, "öz-bilince, eleştiren ve" (*Kutsal Aile*'den beri de) "eleştirilen insana geri getirdikten ve *reddettikten* sonra" (burada öz-bilinç, ideolojik bir hırdavat deposunun yerini almışa benziyor) sözlerine devam ediyor:

> "O" (sözümona Feuerbach felsefesi) "Eleştiri'nin ve eleştirmenlerin, var oldukları sürece" (!) "tarihe yön verdiklerini, tarih yaptıklarını, günümüzdeki hareketlerin ve çalkantıların tamamının, hatta hasımlarının bile onların ürünü olduklarını, onlar tarafından yaratıldıklarını; yani gücün onların elinde bulunduğunu, çünkü bu gücün onların bilinçlerinden ileri geldiğini, bu gücü kendi eylemlerinden ve kendi ürünleri olan muhaliflerinden aldıklarını; insanın ancak Eleştiri'nin eylemiyle özgürleştirilebileceğini, ve böylelikle insanın, insan soyunun, böylece de insanların *yaratıldığını"* (!) "bilmemeli".

O halde Eleştiri *ve* eleştirmenler, önceleri birbirinden tamamen farklı, birbirinden bağımsız olarak var olan ve eylemde bulunan iki ayrı öznedir. Eleştirmen Eleştiri'den farklı bir öznedir, Eleştiri de eleştirmenden farklı bir öznedir. Bu kişileştirilmiş eleştiri, bir özne olarak eleştiri, *Kutsal Aile*'nin hedef aldığı "eleştirel eleştiri"nin ta kendisidir. "Eleştiri ve eleştirmenler, var oldukları sürece tarihe yön vermiş ve tarih yapmışlardır." O halde, "var" olmadıkları "sürece" tarih yapamadıkları açıktır. Yine aynı şekilde açıktır ki "var oldukları sürece", kendi tarzlarında tarih yapmışlardır. Aziz Bruno nihayet, bize, Eleştiri'nin devleti yıkıcı gücü üzerine yapılagelmiş en derinlikli aydınlatmalardan birinde "bulunabilecek" kadar ilerliyor. Şöyle ki: "eleştiri ve eleştirmenler *gücü ellerinde* tutarlar, çünkü" (ne hoş bir "çünkü"!) "*güçleri bilinçlerinden gelir*"; ve ikincisi, büyük tarih yapıcıları "*gücü ellerinde* tutarlar", çünkü "gücü kendilerinden ve eleştiriden" (yani bir kez daha kendilerinden) "alırlar". Ama bu arada ne yazık ki oradan, "kendileri"nden, "Eleştiri"den "alınabilecek" herhangi bir şeyin olup olmadığı hâlâ kanıtlanmış değil. En azından, Eleştiri'nin bizzat söyledikleri dikkate alındığında, burada, oraya "terk edilmiş" "töz" kategorisi dışında "alınabilecek" bir şey bulmanın güç olduğuna kanaat getirmek gerek. Son olarak Eleştiri, "eleştiriden" son derece korkunç bir kehaneti çıkaracak "gücü" de buluyor. Zira o, babalarımızdan saklanan[111], büyük babalarımızın dahi bilmediği bir sırrı, "ancak eleştirinin eylemiyle insan soyunun

ve böylece insanların yaratıldığı" sırrını ifşa ediyor. Oysa şimdiye dek eleştiri, bambaşka eylemler aracılığıyla önceden varolan insanın bir eylemi sanılıyordu. Buna göre, Aziz Bruno'nun kendisi de "Eleştiri" sayesinde yani *generatio aequivoca*[112] yoluyla "dünya üzerine, dünyadan ve dünyaya" gelmiş olmalı. Belki de tüm bunlar, Tekvin'de yer alan pasajın yalnızca farklı bir yorumudur: Ve Adem, karısı Havva'yı *tanıdı*, id est[113] eleştirdi, ve Havva gebe kaldı vs.[114]

Böylece burada, *Kutsal Aile*'de yeteri kadar açıklanan bilindik eleştirel eleştirinin, sanki hiçbir şey olmamış gibi, tüm dalavereleriyle yeniden karşımıza çıktığını görüyoruz. Bunda şaşacak bir durum yok; zira azizimizin kendisi 140. sayfada "*Kutsal Aile*"nin "eleştirinin her türlü ilerleyişinin önünü kestiği"nden yakınıyor. Aziz Bruno alabildiğine büyük bir öfkeyle "*Kutsal Aile*"nin yazarlarını azarlıyor; çünkü onlar Bauer'in eleştirisini kimyasal işlemler yoluyla buharlaştırarak "*sıvı*" halden "*kristalimsi*" hale dönüştürdüler.

Demek ki, "dilencilik kurumları", "Baptist yetişkinlik sertifikası", "dokunaklı sözlerin ve gök gürültüsünü andıran görüşlerin bölgesi", "İslami kavram tutkunluğu" (eleştirel *Literatur Zeitung*'a göre *Kutsal Aile*, sf. 2, 3, 4[115]), tüm bunlar "kristalimsi" haliyle anlaşılırsa, saçmalıktan başka bir şey değil. Peki, öyleyse "İngiliz Gündemleri"[44] hakkındaki ek incelemesinde eleştirinin yaptığı kanıtlanan yirmi sekiz tane tarihsel falso; "sıvı" bakış açısıyla bakıldığında falso olmaktan çıkıyor mu? Eleştiri, sıvı bakış açısından hareketle, Nauwerck Çatışması'nı[45], çoktan gözleri önünde olup bittikten sonra, *a priori*[116] tahmin ettiğini ve *post festum*[117] kurgulamadığında ısrar mı ediyor? Hâlâ, maréchal sözcüğünün "kristalimsi" bakış açısından hareketle *nalbant* anlamına gelebileceği, ama "sıvı" bakış açısından bakıldığında her halükârda bir "mareşal" olması gerektiği konusunda ısrar mı ediyor? Ya da "kristalimsi" yaklaşımla *un fait physique*'in "fiziksel bir olgu" anlamına gelebilse de, bunun hakiki, "sıvı" çevirisinin "bir fizik olgusu" olması gerektiğinde mi? Peki, "*la malveillance de nos bourgeois juste-milieux*"nün[118] "sıvı" durumda hâlâ "iyi burjuvalarımızın umursamazlığı" anlamına geldiğinde mi? Ya da, "sıvı" bakış açısından bakıldığında, "anne ya da baba olmayacak bir çocuğun, *özünde bir kız evlat*" olduğunda mı? Birilerinin, "âdeta geçmişin akıttığı son elem gözyaşlarını temsil etmek" gibi bir görevi olabileceğinde mi? Paris'teki kimi kapıcıların, kodamanların, işçi kızların, markilerin, hergelelerin ve ahşap kapıların, "sıvı" haldeyken, "kendi kendini sınırlı bir biçimde ortaya koymaya ve tümel özü aracılığıyla belirlediği bu sınırlamayı, tam da bu özün yalnızca kendi içsel öz-ayrımı olması, faaliyeti olması sebebiyle tekrar ortadan kaldırmaya yetenekli olan kavrama"[119] sahip sırrın boş söylemlerinden öte bir şey olmadığında ısrar

mı ediyor hâlâ? Eleştirel eleştirinin "sıvı" anlamda; bir sorunu ele alırken önce onun "doğru ve genel anlamını" ortaya koyduğunu iddia edip, ardından "eleştirinin ötesine geçme konusunda ne isteği ne de hakkı olduğunu" itiraf etmiş ve nihayetinde, "bir adım daha atması gerektiğini fakat bu adımı atmasının imkânsız olduğunu" –çünkü "imkânsızdı" (*Kutsal Aile*, sf. 184)– kabul etmişken, zaferinden emin olarak karşı konulamaz biçimde yoluna devam ettiğinde ısrar mı ediyor hâlâ? "Sıvı" bakış açısından bakıldığında, "kader nasıl *belirlenmiş* olursa olsun"[120] "geleceğin yine de eleştirinin eseri olacağında" hâlâ ısrar mı ediyor? Sıvı bakış açısından hareketle, eleştirinin "kendi *gerçek unsurlarıyla, çözümünü* zaten *bu unsurlarda* bulmuş olan bir *çelişki* içine girmekle"[121] insanüstü bir şey yapmadığında ısrar mı ediyor hâlâ?

*Kutsal Aile*'nin yazarları hakikaten de bütün bu cümleleri ve daha onlarca cümleyi, sabit, "kristalimsi" bir *saçmalık* dile getiren cümleler olarak ele alma edepsizliğini gösterdiler. Oysa hakiki imana varmak ve eleştirel hanede hüküm süren uyuma hayran kalmak için, Sinoptikleri "sıvı", yani yazarlarının verdiği anlama göre okumak gerekir; kesinlikle "kristalimsi", yani gerçek saçmalıklarına göre değil.

> "Engels ve Marx, bu yüzden sadece Literatur Zeitung'un eleştirisini biliyor."[122]

Bu, azizimizin, onun son çalışmalarını, tüm "çalışma yapmışlık"larının yalnızca neticesi olarak ele alan bir kitabı nasıl "üstünkörü" okuduğunu kanıtlayan kasıtlı bir yalan. Ne var ki, kilise babamız, bu kitabı "kristalimsi" bir tarzda okuyacak serinkanlılıktan yoksundur. Çünkü hasımlarını, onun azizliğini tartışmalı kılmak, "onun bu kutsal unvanını elinden alıp *kendilerini* aziz ilan etmek isteyen" rakipler olarak görüp korkmaktadır.

Sırası gelmişken bir olguyu, Aziz Bruno'nun şimdiki açıklamalarına göre, onun *Literatur-Zeitung*'unun amacının kesinlikle ne "toplumsal toplumu" kurmak, ne Alman ideolojisinin "âdeta son elem gözyaşlarını temsil etmek", ne de tini yığınlarla keskin bir karşıtlık içine sokmak ve tüm saflığıyla eleştirel eleştiriyi geliştirmek olduğunu; aksine, "1842'nin liberalizmiyle radikalizmini ve yankılarının boş söylemsel ve eksikli niteliğini ortaya koymak" olduğunu; yani zaten uzun zaman önce yitip gitmiş "yankılar"a karşı mücadele etmek olduğunu belirtmiş olalım. *Tant de bruit pour une omelette*![123] Bu arada, Alman teorisine özgü tarih anlayışı tam da bu noktada "en açık" haliyle kendini bir kez daha göstermektedir. 1842 yılı Alman liberalizminin en parlak dönemi olarak bilinir; çünkü o dönem felsefe siyasete katılmıştır. Eleştirmenimizin gözünde, liberal ve

radikal teorinin organları olan *Deutsche Jahrbücher* ile *Rheinische Zeitung*'un[46] yayınlarının durmasıyla liberalizm yok olmuş ve geriye yalnızca "yankıları" kalmıştır. Oysa Alman burjuvazisi ancak şimdi, ekonomik ilişkiler nedeniyle siyasi iktidara sahip olma ihtiyacını duymakta ve onu elde etmek için mücadele etmektedir, ancak şimdi, liberalizm Almanya'da pratik bir varlığa, dolayısıyla da başarı şansına sahiptir.

*Kutsal Aile*"nin Aziz Bruno'ya çektirdiği büyük azap, onun bu eseri "kendinden doğru, kendi aracılığıyla ve kendisiyle birlikte" eleştirmesine izin vermedi. Çektiği azapla başa çıkabilmek için, önce bu eserin "sıvı" halini edinmesi gerekti. Bu "sıvı" hali, *Westphälisches Dampfboot*'un[31] Mayıs sayısındaki (sf. 206-214), kafa karışıklığı içinde kaleme alınmış, yanlış anlamalarla dolu incelemede buldu. Onun tüm alıntıları *Westphälisches Dampfboot*'ta aktarılan pasajlardan alınmıştır. Orada yer almayan tek bir alıntı bulamazsınız.

Aziz eleştirmenimizin dili de Vestfalyalı eleştirmenin dilinden neredeyse farksızdır. Öncelikle, Vestfalyalının *Sunu*'da yaptığı tüm alıntılar (*Dampfboot*, sf. 206) aynen *Wigandsche Viertelsjahresschrift*'e (sf. 140-141) aktarılmıştır. Aktarılan bu bölüm, Bauer'in eleştirisinin ana gövdesini oluşturmaktadır. Zira, Hegel'in daha önce önermiş olduğu eski ilkeye sadık kalarak:

> "Sağduyuya güvenmek ve de çağa ve felsefenin kaydettiği ilerlemeye ayak uydurabilmek için felsefi eserler hakkındaki *incelemeleri*, hatta özellikle bu değerlendirmelerin *sunularını* ve ilk paragraflarını, bölümlerini okumak gerekir Zira biri, her şeyi belirleyen genel temel önermeleri, diğeri ise tarihsel değinmelerin yanı sıra bir de değerlendirmeyi içerir; üstelik bu bir değerlendirme olduğundan değerlendirilenin ötesinde bir şeydir. Bu sıradan yolun görünümü olağandır, ama bu yolu arşınlayan, başpapazlık cübbesine bürünmüş ölümsüzlüğün, kutsallığın, ebediliğin yüce duygularıdır, bu yol", (Hegel, *Fenomenoloji*, sf. 54)

gördüğümüz gibi, Aziz Bruno'nun da "yakıp yıkarak" "kat etmeyi" bildiği bir yoldur.

*Vestfalyalı* eleştirmen, sunudan birkaç alıntı yaptıktan sonra sözlerine devam ediyor:

> "Böylece, sununun rehberliğinde kitabın asıl *savaş meydan*ına ulaşıyoruz." vs. (sf. 206)

*Aziz* eleştirmenimiz bu alıntıları *Wigand'sche Viertelsjahresschrift*'e aktardıktan sonra daha ince bir ayrım yapıyor ve şöyle söylüyor:

> "Engels ve Marx'ın kendilerine *savaşmak* üzere yarattıkları *alan* ve *düşman* işte budur."

*Vestfalyalı* eleştirmen, "işçi hiçbir şey yaratmaz" eleştirel önermesi üzerine yapılan tartışmadan yalnızca özetlenen *sonucu* aktarıyor.

*Aziz* eleştirmenimizse, önerme hakkında tüm söylenenlerin gerçekten bundan ibaret olduğuna inanarak 141. sayfada Vestfalyalının yaptığı alıntıyı aynen kopya ediyor ve eleştirinin karşısına yalnızca "iddiaların" konmuş olduğunu keşfetme sevincini duyuyor.

Sevgi hakkındaki eleştirel iç-dökmelere dair izahattan *Vestfalyalı* eleştirmen 209. sayfada, önce *corpus delicti*'yi[124] kısmen, ardından da yapılan çürütmeden birbiriyle tamamen ilgisiz birkaç cümle aktarıyor; zira bunları kendi muğlak, hastalıklı duygusallığına itibar kazandırmak için kullanmak istiyor.

*Aziz* eleştirmenimiz 141., 142. sayfalarda, sırasını bile şaşırmadan kelimesi kelimesine, harfi harfine onun bu alıntılarını kopya ediyor.

*Vestfalyalı* eleştirmen Herr Julius Faucher'in cesedinin başına dikilmiş haykırıyor: "Güzel olanın dünyadaki kaderi bu işte!"[125]

*Aziz* eleştirmenimiz, bu haykırışı 142. sayfada, alakasız bir yerde kendisine mal etmeden "zahmetli çalışmasını" bitiremiyor.

*Vestfalyalı* eleştirmen 212. sayfada, "*Kutsal Aile*"de bizzat Aziz Bruno'yu hedef alan açıklamaları sözümona özetliyor.

*Aziz* eleştirmenimiz bu zırvaları, Vestfalyalının tüm yaygaralarıyla birlikte tasasızca kelimesi kelimesine kopya ediyor. Bu polemiksel çalışmanın *hiçbir*

*yerinde*, kendisinin "politik kurtuluş sorununu insanlığın kurtuluşu sorununa dönüştürmekle", "Yahudileri katletmek istemekle", "Yahudileri teologlara dönüştürmekle", "Hegel'i Bay Hinrichs'e dönüştürmekle" vs. suçlanmamış olduğu aklının ucuna bile gelmiyor. *Aziz* eleştirmenimiz *Vestfalyalı* eleştirmenin, Marx'ın "*Kutsal Aile*"de "Bauer'in *kendi kendini aptalca tanrılaştırmasına* yanıt olarak" skolastik bir incelemecik sunmaya hazır olduğu iftirasını saflıkla tekrar ediyor. Oysa, Bruno Bauer'in bir *alıntı* olarak aktardığı "kendi kendini aptalca tanrılaştırma" lafına "*Kutsal Aile*"nin hiçbir sayfasında rastlamak mümkün değilken, Vestfalyalı eleştirmenin yazısında pekâlâ rastlanıyor. Bu incelemecik, "*Kutsal Aile*"nin 150.-163. sayfalarındaki eleştirinin "kendi kendini *savunmasına*" yanıt olarak da sunulmuş değildi; ancak bir sonraki bölümde, 165. sayfada evrensel-tarihsel bir sorun vesilesiyle sunuldu: "Bay Bauer politikayla neden uğraşmak *zorunda* kaldı?"

Nihayet 143. sayfada Aziz Bruno, Marx'ı "*eğlenceli bir komedyen*" olarak gösterdiğinde, feyzaldığı Vestfalyalı modeli, "eleştirel eleştirinin evrensel-tarihsel dramı"nı "*son derece eğlenceli bir komediye*" dönüştürmüştü bile.

Bakın; eleştirel eleştirinin hasımları "*eleştirmenin nasıl çalıştığını ve hâlâ da çalışmakta olduğunu*" işte böyle "bilebilir ve bilebilmekte"!

## 4. "M. Hess"in Anısına

"Engels ve Marx'ın *henüz* yapamadıkları şeyi M. Hess tamamladı."

Evangelistlerin göreceli "-bilir" ve "-bilemez"leri sayesinde, kilise babasının her makalesinde yerli yersiz ama illa ki kendine yer bulacak kadar azizimizin el alışkanlığı haline gelen büyük, ilahi geçiş işte bu.

"Engels ve Marx'ın henüz yapamadıkları şeyi M. Hess tamamladı." Peki, nedir bu "Engels ve Marx'ın henüz yapamadıkları" "şey"? Elbette, Stirner'i eleştirmek; ne fazlası ne de eksiği. Peki, neden Marx ve Engels "*henüz*" Stirner'i eleştiremediler? Şu yeterli nedenden dolayı: Çünkü "*Kutsal Aile*"yi yazdıkları sırada Stirner'in kitabı *henüz yayınlanmamıştı*.

Her şeyi kurgulamaktan ve en aykırı şeyleri sözde nedensel ilişkilerle birbirine bağlamaktan oluşan bu spekülatif hokkabazlık, azizimizin kafasından parmaklarına sirayet etmiş bulunuyor gerçekten. Bu hokkabazlık, onun elinde mutlak bir içeriksizliğe ulaşıyor ve dibe vurarak ciddi bir edayla dile getirilen gülünç totolojilere dönüşüyor. Örneğin, "*Allgemeine Literatur-Zeitung*"ta (sf. 5)

şunları okuyoruz:

> "Benim eserimle, örneğin bir Philippson'un yazıyla doldurduğu sayfalar" (yani, "örneğin bir Philippson'un" üzerine yazı yazdığı *boş* sayfalar) "arasındaki fark, *işte bu yüzden, gerçekte nasılsa öyle bir niteliğe sahip olmalıdır.*"!!![126]

Yazdıklarından dolayı Engels ve Marx'ın kesinlikle herhangi bir sorumluluk kabul etmedikleri "M. Hess", aziz eleştirmenimiz için öylesine tuhaf bir fenomen oluşturuyor ki, elinden, "*Son Filozoflar*"dan uzun pasajlar aktarmaktan ve "bu eleştirinin, Feuerbach'ı tek tek noktalarda kavramadığı *veyahut da*" (ah teoloji ah!) "çömleğin çömlekçiye baş kaldırmak istediği" (Bkz: Romalılara Mektup, 9: 20-21) yargısında bulunmaktan başka bir şey gelmiyor. Yeni bir "zahmetli çalışma" ile yaptığı alıntıların ardından aziz eleştirmenimiz sonunda, "birleşik" ve "gelişme" sözcüklerini kullandığı için Hess'in Hegel'den kopya çektiği sonucuna varıyor. Aziz Bruno, "*Kutsal Aile*"de kendisinin Hegel'e olan tam bağımlılığını gösteren kanıtları dolaylı bir yoldan Feuerbach'ın sırtına yıkmaya çalışmak zorundaydı elbette.

"Bakın, Bauer'in kaçınılmaz sonu buydu!" Öz-bilinç hariç "bütün Hegelci kategorilere karşı var gücüyle savaştı"; özellikle de Bay Hinrichs'e karşı edebiyat gazetesinde yürüttüğü enfes mücadelesi sırasında.[47] Onlarla nasıl savaşıp yendiğini gördük. *Wigand*'dın 110. sayfasından fazladan bir alıntı daha yapıp oradaki iddiasına bakalım:

> "Doğada ve tarihte," (1) "*çelişkilerin*" (2) "hakiki" (3) "*çözülümü*" (4), "birbirinden kopuk ilişkilerin" (5) "*hakiki birliği*," (6) "dinin" (7) "hakiki" (8) "temeli" (9) "ve dipsiz kuyusu" (10), "hakiki *ebedi*, karşı konulamaz ve kendi kendini yaratan" (11) "kişilik" (12) "henüz bulunabilmiş değil."

Bu üç satır, Hess'te olduğu gibi iki şüphe götürür Hegelci kategoriyi değil, kendilerini "birbirinden kopuk ilişkilerin gerçek birliği" olarak ortaya koyan bir düzine "hakiki, ebedi, karşı konulamaz" Hegelci kategoriyi içermektedir; "bakın, Bauer'in kaçınılmaz sonu buydu!" Ve bizim mübarek adamımız Hess'in şahsında, Bruno'nun söylediği gibi Hess umut ettiği için değil, *etmediği* için ve "dirilmekten" söz ettiği için, inançlı bir Hıristiyan keşfettiğini sanıyorsa, o halde büyük kilise babamız bize, aynı 110. sayfadaki en su katılmamış *Yahudiliği* kanıtlamamıza olanak tanımış olur. Orada şunu açıklıyor:

> "*Etten kemikten, yaşayan gerçek insan henüz doğmuş değil*"!!! ("biricik

> cins"in belirleniminde yeni bir aydınlatma) "ve yaratılan erdişi" (*Bruno Bauer?!?*) "henüz tüm *dogmatik formüllere* hâkim olabilecek yetkinliğe ulaşmış değil." vs.

Yani, *Mesih* henüz doğmuş değil; *insanoğlu* önce dünyaya gelmek zorundadır ve dünya Eski Ahit'in dünyası olduğundan, hâlâ *yasanın*, "dogmatik formüller"in sopası altındadır.

Nasıl ki Bruno, yukarıda gördüğümüz gibi, Hess'e geçiş yapmak için "Engels ile Marx'ı" kullanmışsa, sonunda Feuerbach'ı yeniden, kendisinin Stirner, *Kutsal Aile* ve *Son Filozoflar* üzerine ek açıklamaları arasında nedensel bir bağlam kurmak için Hess'ten yararlanıyor:

> "Bakın, Feuerbach'ın kaçınılmaz sonu buydu!" "Felsefenin kaçınılmaz sonu *dindar* olmaktı." vs. (*Wigand*, sf. 145)

Ne var ki hakiki nedensel bağlam, bu haykırışın, Hess'in *Son Filozoflar*'ında (*Sunu*, sf. 4) yer alan ve başkalarının yanı sıra Bauer'i de hedef alan pasaja bir öykünmeden ibaret olmasıdır:

> "Hıristiyan keşişlerin […] son torunları işte bu şekilde [...] ve yalnızca bu şekilde dünyayla vedalaşmak zorundaydı."

———

Aziz Bruno, Feuerbach ve sözde yandaşları hakkındaki iddialarını Feuerbach'a bir seslenişle sona erdiriyor. Bu konuşmada, ebedi "yok edişin" "yaratılmış erdişi" bir yana, Monsieur B. Bauer ya da Madame la critique[127] "zafer arabasına binmiş hep yeni zaferlere yelken açarken" (sf. 125) "tahttan indirirken" (sf. 119) "katlederken" (sf. 111) "paramparça ederken" (sf. 115) "yakıp yıkarken" (sf. 120) "tuzla buz ederken" (sf. 121) doğaya yalnızca "bitmeye" izin verirken (sf. 120), "daha katı" (!) "hapishaneler" inşa ederken (sf. 104) ve nihayet "yok edici" minberde belagat ustalığıyla canlı-sofu-neşeli-özgür[128] bir şekilde "katı-sabit-sağlam-varolanı" geliştirirken, Feuerbach'ın kafasına "kaya gibi olanı ve kayayı" atarken ve nihayetinde "eleştirel eleştiriyi", "toplumsal toplumu", "kaya gibi olan ve kayayı" bir de "en soyut soyutluluk" ile ve "en katı katılık" ile tamamladığı bir çalımla Aziz Max'ın da hakkından gelirken; Feuerbach'ı "kuru gürültü" çıkarmaktan, "borazan öttürmekten" başka bir işe yaramamakla suçluyor.

Aziz Bruno tüm bunları "kendi sayesinde, kendi içinde ve kendisi ile" başardı; çünkü o "kendi kendisidir"; evet o "daima ve bizzat en büyüktür ve en büyük olabilir;" (öyle*dir* ve öyle *olabilir*!) "kendi sayesinde, kendi içinde ve kendisi

ile." (sf. 136). Sela[129].

Aziz Bruno, şüphesiz kadın cinsi için tehlikeli olurdu; çünkü "karşı konulamaz bir kişilik"tir; tabii, "öte yandan bir o kadar", "insanın kendisine ölümcül darbeyi indireceği eşik olarak gördüğü duyarlılıktan" korkmasaydı. Bu yüzden anlaşılan, "kendisi sayesinde, kendi içinde ve kendisi ile" çiçek koparmayacak; tersine onların "biricik cinsiyete ve biricik, özel cinsel organlara sahip" olan "bu karşı konulamaz kişilik"e duyulan sınırsız özlem ve histerik hasret içinde solup gitmelerine izin verecektir.[*40]

# III

## Aziz Max[48]

*"Was jehen mir die jrinen Beeme an?"*[130]

Aziz Max, "*Kitap*"tan başka bir şey olmayan "*Kitap*" üzerine; yani kitap olarak kitap, safi kitap, yani kusursuz kitap, kutsal kitap, kutsal olarak kitap, kutsal *olan* olarak kitap, cennetteki kitap, yani "*Biricik ve Onun Mülkiyeti*" üzerine uzun bir savunmalı yorumda bulunmak için Konsil'i istismar ediyor, "harcıyor" ya da "kullanıyor". "Kitap", hepimizin bildiği gibi 1844'ün sonlarında gökyüzünden yeryüzüne *düşmüş* ve Leipzig'de, O. Wigand'ın yanında uşak kılığına bürünmüştü[49]. Böylelikle Kitap kendini, dünyevi hayatın iniş çıkışlarının insafına terk etmiş ve üç "biricik"in, yani gizemli kişilik *Szeliga*'nın, gnostik *Feuerbach*'ın ve *Hess*'in[50] saldırısına uğramıştı. Her ne kadar Aziz Max yaratıcı olarak her an, bir yaratı olarak kendisinin ve diğer tüm yaratılarının üstünde yüce bir konumda bulunuyorsa da, güçsüz yavrusuna merhamet etti ve onu savunup güvenceye almak için "eleştirel" bir "yaşasın" çığlığı kopardı. Bu "eleştirel yaşasın"ın ve o gizemli kişilik *Szeliga*'nın iç yüzünün tümüyle sırrına ermek için burada, kilise tarihini bir ölçüde ele almamız ve "Kitap"a daha yakından bakmamız gerekiyor. Ya da, Aziz Max'ın ağzından söyleyecek olursak: Bu "noktada" "araya girip", "sırf", "geri kalanın anlaşılmasına bir katkı sunabileceğini sandığımız için" *Biricik ve Onun Mülkiyeti* üzerine kilise-tarihsel bir "refleksiyon"[131] yerleştirmek istiyoruz.

> "Açılsın dünyanın geçitleri ve kapıları ardına kadar! Yüce Kral girsin içeri!
>
> Kimdir bu Yüce Kral? 'Kumandan'dır o, güçlü ve kudretli, kavgada kudretli 'kumandan'.
>
> Açılsın dünyanın geçitleri ve kapıları ardına kadar! Yüce Kral girsin içeri!
>
> Kimdir bu Yüce Kral? O Biricik[132] Efendidir, Yüce Kraldır bu." (İncil; Mezmurlar, 24: 7-10)

# 1. Biricik ve Onun Mülkiyeti

"Davasını hiçbir şey üzerine kuran"[133] adam, her iyi Alman gibi uzun "eleştirel yaşasın" çığlığına, hemencecik bir figanla başlıyor: "Davam olması gereken ne yok ki?" (kitabın 5. sayfası) Ve yürek parçalayıcı sızlanmalar eşliğinde "her şey davam olmalıymış. Tanrı davası, insanlık davası, hakikat, özgürlük davası, sonra halkının davası, efendisinin davası" ve daha binlerce iyi davanın daha omuzlarına yüklendiğinden yakınıyor. Zavallı adamcağız! Fransız ve İngiliz burjuvası *debouchés*[134] sıkıntısından, ticari krizden, borsadaki panikten, şu anki politik durumdan vb. yakınıyor; burjuva harekete yalnızca düşünsel olarak aktif bir katılım sağlayan ve aslına bakılırsa yalnızca kendi postunu riske atan Alman küçük burjuvası ise kendi davasını "iyi dava", "özgürlük, hakikat ve insanlık davası" olarak görüyor.

Bizim Alman muallimimiz, Alman küçük burjuvazisinin bu aldatmacasına *tout bonnement*[135] kanıyor ve şimdilik üç sayfa boyunca bu iyi davaları tartışıyor.

"Tanrı davası"nı ve "insanlık davası"nı inceliyor, (6. ve 7. sayfalar), ve bunların "tamamen egoist davalar" olduğunu, hem "Tanrı"nın hem de "İnsanlık"ın yalnızca *kendilerine ait* olan hakkında kaygı duyduklarını, "Hakikat'in, Özgürlük'ün, Hümanizma'nın ve Adalet'in" "bizi değil yalnızca kendilerini düşündüklerini, bizim değil yalnızca kendilerinin mutluluğuyla ilgilendiklerini" keşfediyor. Bundan, tüm bu kişilerin "hallerinden fevkalade hoşnut oldukları" sonucuna varıyor. Hatta o kadar ileri gidiyor ki bu idealist söylemleri –Tanrı, Hakikat vs.– "hallerinden fevkalade hoşnut olan" ve "*semereli* bir egoizmin" tadını çıkaran varlıklı burjuvalara dönüştürüyor. Ancak bu durum, kutsal egoistin canını fena halde sıkıyor. "Ya Ben?" diye bağırıyor.

> "Ben, kendi payıma, bundan bir ders çıkarıyorum. Bu büyük egoistlere hizmet etmek yerine kendim egoist olmayı tercih ederim!" (sf. 7)

Böylece, Aziz Max'ın egoizme geçişinde hangi kutsal saiklerin etkili olduğunu görüyoruz. Onun huzurunu kaçıran, bu dünyaya ait mallar, güvelerle pasın kemirdiği hazineler, türdeşi Biricik'lere ait sermayeler değil, göklerin hazinesidir; Tanrı'ya, Hakikat'e, Özgürlük'e, İnsanlık'a vs. ait sermayedir.

Kendisinden birçok iyi davaya hizmet etmesi beklenmeseydi eğer, onun da bir "kendi" davası olduğunu asla keşfedemeyecek, dolayısıyla bu kendi davasını da "hiçbir şey üzerine" (yani "Kitap") "kurmuş" olmayacaktı.

Eğer Aziz Max, bu "davalara" ve bu davaların "sahipleri"ne, örneğin Tanrı'ya, özgürlüğe, insanlığa biraz daha yakından bakmış olsaydı, tersi sonuca ulaşmış olacaktı. Bu insanların egoist eylem tarzına dayalı egoizminin tıpkı bu insanlar gibi birer hayal ürünü olması gerektiği sonucuna varacaktı.

Bunun yerine azizimiz "Tanrı"yla ve "Hakikat"le rekabete girmeye ve kendi davasını kendisi üzerine kurmaya girişiyor.

> "…kendi üzerime; yani tıpkı tanrı gibi diğer bütün her şeyin hiçi olan, kendimin her şeyi olan, biricik olan ben kendim üzerime. … Ben boşluk anlamında hiçbir şeyim, *ama* ben yaratıcı hiçim, yaratıcı olarak her şeyi bizzat benim yarattığım hiçim."

Kutsal kilise papazımız bu son önermesini pekâlâ şöyle de ifade edebilirdi: Ben saçmalığın boşluğunda her şeyim, "*ama*" hükmü olmayan yaratıcıyım, yaratıcı olarak ben kendim her şeyden hiç yaratan her şeyim.

Bu iki okumadan hangisinin doğru olduğu, daha sonra açıklığa kavuşacak. Giriş için bu kadarı yeterli.

"Kitap"ın kendisi, tıpkı "sabık" kitap gibi Eski ve Yeni Ahit'e; yani insanın biricik tarihi (yasa ve peygamberler) ile Biricik'in insan-dışı tarihi (Tanrı Krallığı'nın İncil'i) olarak ikiye bölünmesi gibi bölünmüştür. Bunlardan ilki, mantığın çerçevesi içinde kalan tarihtir, geçmişle sınırlı logostur. İkincisi ise tarihteki mantıktır, serbest kalan logostur; şimdiki zamana karşı mücadele eder ve utkuyla hakkından gelir.

# *Eski Ahit: İnsan[51]*

## 1. Tekvin; Yani, Bir İnsan Yaşamı

Aziz Max burada, "*Biricik*"in ya da "gerçek bir bireyin" değil, can düşmanının, "*İnsan*"ın *biyografisini* yazıyormuş gibi yapıyor. Bu onu, eğlenceli çelişkilere düşürüyor.

Her normal tekvinde olması gerektiği gibi, "insan hayatı" da *ab ovo*[136], "çocuk"la başlıyor. Çocuk bize 13. sayfada tanıtılıyor; "daha en başında, bütün dünyaya karşı mücadelede içinde yaşar ve her şey ona karşı direnir." "Düşman kalırlar" fakat daima birbirlerine "saygı ve huşuyla" bakarlar; "hep tetiktedirler, birbirlerinin *zaaflarını kollarlar*." 14. sayfada bu nokta daha da açıklık kazanıyor: Çocuklar olarak "bizler *şeylerin temelini* ya da şeylerin arkasında yatanı bulmaya çalışırız; *dolayısıyla*" (yani artık düşmanlıktan kaynaklanmayan bir şekilde) "herkesin *zaaflarını keşfetmeye* çalışırız." (Burada gizem tüccarı *Szeliga*'nın parmağı var.[137]) Demek ki çocuk doğrudan "şeylerin *temelini*" bulmaya çalışan *metafizikçi* haline geliyor.

Oyuncaklarından çok "şeylerin doğası"na ilgi duyan bu *spekülasyoncu* çocuk, artık, "bazen" daimi olarak "şeyler dünyası"yla başa çıkmayı başarıyor, onu alt ediyor ve ardından yeni bir evreye, *gençlik çağına* giriyor. Bu evrede onu, üstesinden gelmesi gereken yeni bir "meşakkatli yaşam mücadelesi", mantığa karşı mücadele bekliyor. Çünkü "*tin, ilk kez kendi kendini keşfediş demektir*" ve "Bizler dünyanın üzerindeyiz, Biz tiniz" (sf. 15). *Gencin* bakış açısı ilahi bakış açısıdır; çocuk yalnızca "öğreniyordu"; *tıpkı* (çocuk) "Pilatus" gibi, "Hakikat nedir?"[52] sorusunu alelacele geçmesi gibi, "salt mantıksal ya da teolojik problemlerle oyalanmıyordu" (sf. 17). Genç, "düşüncelere hükmetmeye çalışır", "fikirleri, *tini* anlar" ve "fikirler arar"; "düşüncelere dalar" (sf. 16). "Mutlak düşüncelere" sahip, "yani, düşüncelerden, mantıksal *düşüncelerden öte* bir şeyi *yok*". Dolayısıyla genç kızların ve benzeri dünyevi şeylerin peşinden koşacağı yerde "edep sergileyen" delikanlı, genç "Stirner"den, Hegelci mantık yürütmekle meşgul olan ve büyük Michelet'i hayranlıkla seyre dalan Berlinli öğrenci gençten başkası değil. Bu genç hakkında 17. sayfada şunlar söyleniyor:

"*Saf düşünceyi* gün ışığına çıkarmak ve kendini ona adamak; bu,

> *gençlik coşkusudur*. Ve düşünce dünyasının tüm parlak görüntüleri, hakikat, özgürlük, insanlık, *İnsan* vs., genç tini aydınlatır ve coşturur."

Bu delikanlı artık "nesne"yi de "bir kenara bırakır" ve sadece "kendi düşünceleriyle meşgul olur." "Tinsel olmayan her şeyi küçümseyerek onları *dışsal şeyler* başlığı altında toplar ve aynı zamanda bu tür dışsal şeylere, mesela gençlik heyecanlarına vb. tutuluyorsa eğer, bu, onlarda tini *keşfettiği* zaman *ve keşfettiği* için oluyor; yani, bu şeyler onun için birer *sembol* oluşturduğunda. (Burada "Szeliga"yı "*keşfetmemek*" mümkün mü?) Erdemli Berlinli delikanlı! Öğrenci birliklerinin bira içme geleneği onun için yalnızca "bir sembol"dü ve yalnızca "bir sembol" hatırına kimi zaman masanın altını boylayacak kadar içti; muhtemelen masa altında da "tini keşfetmeyi" umuyordu! ... Bu erdemli delikanlının ne kadar iyi olduğu –öyle ki "erdemli delikanlı" üzerine iki cilt yazan ihtiyar *Ewald*[138] ona gıpta edebilirdi– "baba ve anneyi terk etme gerekliliği"nin onun gözünde "her türlü doğa gücünün berhava edilmesi" "anlamına" (sayfa 15) gelmesi de ortaya koymaktadır. Onun, "Ussal"ın gözünde, "doğa gücü olarak aile yoktur; ebeveynlerden, kardeşlerden vb. bir vazgeçme söz konusudur." Ne var ki bunların hepsi "*tinsel*, *mantıksal* güçler olarak yeniden doğarlar." Böylelikle erdemli delikanlı, ebeveynlere itaatkârlık ile ebeveynlerden korkuyu spekülatif vicdanında uyumlu hale getirmiş olur ve her şey eskisi gibi yerli yerinde kalır. Aynı şekilde "şimdiki düstur" (sayfa 15) şudur: "İnsanlardan çok tanrının sözünü dinlemek gerek."[139] Kuşkusuz, erdemli delikanlımız 16. sayfada ahlakın doruklarına ulaşıyor; orada "artık şu söylenir": "İnsan tanrıdan çok kendi vicdanının sesini dinlemelidir." Bu ahlaki coşkunluk onu, "intikamcı Eumenide'lerin[53]", hatta "Poseidon'un öfkesinin" bile üstüne yükseltiyor. Artık, "vicdandan" korktuğu kadar hiçbir şeyden korkmuyor.

"Asıl olanın tin" olduğunu keşfettiğinden beri, aşağıdaki türden tehlikeli sonuçlar çıkarmaktan da geri durmaz artık:

> "*Fakat* tin asıl olan olarak kabul görmüşse de, tinin zengin *mi* yoksa yoksul *mu* olduğu, o *yine de* fark eder ve kişi *bu yüzden*" (!) "tinsel zenginliğe ulaşmaya çabalar; *tin* yayılmak, kendi krallığını kurmak ister; bu krallık onun az önce alt ettiği bu dünyaya ait bir krallık değildir. *Böylece* tin her şeyde her şey olmayı arzular"[140] (*nasıl* yani?) "yani, *her ne kadar* ben tin *isem de* kusursuz tin değilim ve öncelikle kusursuz tini aramak *zorundayım*." (?) (sf. 17)

"*O* yine de fark eder" – Peki, "*o*" ne? Farkı yaratan hangi "o"? Kutsal adamımızın sözlerinde daha sık sık bu gizemli "o" ile karşılaşacağız. Ve "o"nun,

*töz* konumundaki biricik olduğu; "biricik" mantığın başlangıcı olduğu ve böylesi olarak Hegelci "Varlık"ın ve "Hiçlik"in hakiki kimliği olduğu ortaya çıkacak. Bu nedenle, bu "o"nun ettiği, söylediği ve yaptığı her şeyden, ona yaratıcı olarak yaklaşan azizimizi sorumlu tutacağız. Gördüğümüz gibi, bu "o", her şeyden önce zengin ile yoksul arasında bir ayrım yapıyor. Peki neden? Çünkü "tin, asıl olan olarak tanımlandı". Zavallı "o"! Bu bilgi olmasaydı, zengin ile yoksul arasındaki farkı asla göremeyecekti! "Ve *kişi* bu yüzden çabalar" vb. "*Kişi*"! Burada "o"nun yanı sıra yine Stirner'in hizmetinde olan ve onun için en ağır ayak işlerini yerine getirmek zorunda kalan ikinci bir belgisiz zamirle[141] karşılaşmış oluyoruz. Bu ikisinin birbirlerine koltuk çıkmaya nasıl da alışkın olduğu burada açıkça görülüyor. "O", tinin yoksul mu yoksa zengin mi olduğunu fark ederken, "kişi" de çabalar (Bu, Stirner'in sadık uşağından[142] başka kimin aklına gelebilirdi ki!), "*kişi bu yüzden* tinsel zenginliğe ulaşmaya" çabalar. Sinyali "o" veriyor, "kişi" de derhal avazı çıktığı kadar "o"nun sesine eşlik ediyor. İş bölümü klasik biçimde yerine getirilmiş oluyor.

"Kişi *tinsel zenginliğe* ulaşmaya çalıştığı" için, "*tin* yayılmak, *kendi krallığını* kurmak ister" vs. "Her ne kadar" aralarında bir ilişki bulunuyorsa da, "kişi"nin "*tinsel zenginlik*" mi istediği, yoksa "tin"in "kendi krallığını kurmak" mı istediği "yine de fark eder". Şimdiye dek "*tin*" *hiçbir şey* istemedi; "tin" henüz *şahıs* olarak vücut bulmadı. Şimdiye dek söz konusu olan, genel olarak "tin" değil, özne olarak tin değil, yalnızca "gencin" tiniydi. Fakat kutsal yazarımızın şimdi ihtiyaç duyduğu, gencin tininin karşısına, ona yabancı, son tahlilde kutsal tin olarak çıkarabileceği, başka bir tindir. *Hokkabazlık* No:1.

"Böylece tin her şeyde her şey olmayı arzular." Bu muğlâk ifade daha sonra şöyle açıklanıyor: "Her ne kadar ben tin isem de kusursuz tin değilim *ve öncelikle kusursuz tini aramak zorundayım*." Fakat, Aziz Max "kusurlu tin" ise de, onun kendi tinini "*kusursuz hale getirmek*" mi yoksa "*kusursuz* tin"i aramak mı zorunda olduğu "yine de fark eder". Birkaç satır önce aslında, yalnızca "zengin" ve "yoksul" tinle –nicel ve dünyevi bir ayrım– ilgileniyordu; ama şimdi birdenbire "*kusurlu*" ve "*kusursuz*" tin çıkıyor ortaya; nitel ve gizemli bir ayrım. İnsanın kendi tinini geliştirme çabası artık, "kusurlu tin"in "kusursuz tin" avına çıkmasına dönüşebilir. Kutsal tin, hayalet olarak ortalıkta dolanıyor. *Hokkabazlık* No: 2.

Kutsal yazarımız devam ediyor:

> "Fakat böylece" (yani, *benim* tinimi "kusursuz hale getirme" çabamın "kusursuz tin" arayışına dönüşmesiyle), "kendimi henüz tin olarak

> keşfetmiş olan ben, kendimi hemen tekrar kaybediyorum. Şöyle ki, kusursuz tin karşısında ben, kendime ait olmayan, aksine öteki dünyaya ait kendim olarak boyun eğiyor ve kendi boşluğumu hissediyorum." (sf. 18)

Bu, 2 No'lu hokkabazlığın bir kez daha gerçekleştirilmesinden başka bir şey değil. "Kusursuz tin", bir kez *mevcut bir varlık* olarak *varsayılıp* "kusurlu tin"in karşısına konuldu mu, "kusurlu tin", yani genç haliyle "kendi boşluğunu" yüreğinin derinlerinde acı acı duyacaktır. Devam!

> "Gerçi her şey tine bağlı, *ama* her tin doğru tin midir? Doğru ve hakiki tin, tinin ideal olanı, 'kutsal tin'dir. O ne benim ne de senin tinindir, tam tersine *tam da*" (!) "ideal, öteki dünyaya ait bir tindir, o 'Tanrı'dır, 'Tanrı tindir'."[143] (sf. 18)

Burada, birdenbire, "kusursuz tini", "doğru" tine ve hemen ardından da "doğru ve hakiki tine" dönüştürülmüş buluyoruz. O ise, "tinin ideal olanı, kutsal tin" olarak tanımlanarak daha açık bir şekilde belirleniyor ve bu, onun "ne benim ne de senin tinin, tam tersine, *tam da* ideal, öteki dünyaya ait bir tin" olmasıyla tanıtlanıyor. Hakiki tin, tinin idealidir, çünkü "*tam da*" *ideal* bir tindir! O kutsal tindir, çünkü o "tam da" tanrıdır! Ne "düşünce ustalığı" ama! Bu arada, şu ana kadar "senin" tininin henüz hiç mevzu bahis olmadığını da belirtmiş olalım. *Hokkabazlık* No: 3.

Dolayısıyla, eğer kendimi bir matematikçi olarak yetiştirmeye, ya da Aziz Max'ın sözleriyle ifade edecek olursak, kendimi bir matematikçi olarak "kusursuz hale" getirmeye çalışıyorsam, o halde "kusursuz" matematikçiyi arıyorum demektir. Yani "doğru ve hakiki" matematikçiyi, matematikçinin "ideali"ni, benden ve senden farklı olan, "kutsal" matematikçiyi (senin gözünde kusursuz bir matematikçi olmanın burada önemi yoktur; tıpkı Berlinli delikanlının felsefe profesörünü kusursuz tin olarak görmesinin bir öneminin olmaması gibi); "tersine tam da ideal ve öteki dünyaya ait olan" matematikçiyi; gökyüzündeki matematikçiyi, "tanrı"yı arıyorum demektir. Tanrı matematikçidir.

Aziz Max tüm bu yüce sonuçlara ulaşıyor, çünkü "tinin zengin mi yoksa yoksul mu olduğu, fark eder"; yani anlaşılır bir dile çevirecek olursak, bir kimsenin tinsel bakımdan zengin mi yoksa yoksul mu olduğu fark eder ve çünkü, onun "delikanlısı" bu garip olguyu keşfetti.

Aziz Max 18. sayfada devam ediyor:

> "*Adamı* delikanlıdan ayıran şey; onun dünyayı olduğu gibi kabul etmesidir" vs.

Demek ki, ne gencimizin dünyayı "olduğu gibi" kabul ettiği noktaya nasıl ulaştığını öğrenebiliyoruz, ne de bizim kutsal diyalektikçimizi, delikanlılıktan adamlığa geçiş yaparken gözlemleyebiliyoruz. Öğrendiğimiz tek şey "*O*"nun bu hizmeti yerine getirmek ve genci adamdan "*ayırmak*" zorunda olduğudur. Ama bu "O" bile tek başına, biricik düşüncelerle dolu ağır yük arabasını harekete geçirmeye güç yetiremiyor. Çünkü "O", "adamı gençten ayırdıktan" sonra, adam tekrar bir delikanlılığa geri düşüşle, yeniden "yalnızca tinsel olanla" meşgul olmaya başlıyor ve ta ki "Kişi"[144] imdada yetişip atları yenileyene kadar harekete geçemiyor. "Ancak *kişiler* birbirlerinin sevgisini *cismen* kazandığı vb. zaman" (sf. 18) "ancak o zaman" her şey tekrar yoluna giriyor. Adam, kişisel bir ilgisi olduğunu keşfediyor ve "*ikinci*" bir "*kendi kendini keşfedişe*" ulaşıyor. Zira, kendisini yalnızca, delikanlının yaptığı gibi "tin olarak keşfedip hemen ardından tekrar yeniden tümel tin içinde kaybolmakla" kalmıyor, ayrıca "*cismani* tin" olarak da keşfediyor (sf. 19). Bu "*cismani* tin" nihayet, (delikanlının yaptığı gibi) "yalnızca tininin tatminiyle" ilgilenmekle kalmaz, "eksiksiz tatminle, tam tekmil er kişinin tatminiyle ilgilenir" (tam tekmil er kişinin tatminiyle ilgilenir!) hale de gelir. "Olağan, doğal yaşamında bir arzu duyar" olur. Stirner'in "adamı", bir Alman olarak, her şeye fazlasıyla gecikerek ulaşıyor. Oysa Paris bulvarlarında ya da Londra'nın Regent caddesinde, kendilerini henüz "cismani tin" olarak keşfedememiş ama "olağan, doğal yaşamında bir arzu" duymaktan hiç de geri kalmayan ve asıl ilgilerini "tam tekmil er kişinin tatminine" yoğunlaştırmış yüzlerce "delikanlının", *muscadins* ve *dandies*'in[145] aylak aylak dolaştığını pekâlâ görebilirdi.

Bu ikinci "kendi kendini keşfediş", bizim kutsal diyalektikçimizi öyle bir coşturuyor ki, aniden rolünü unutuveriyor ve *adam*dan değil *kendisi*nden söz etmeye başlıyor; bizzat kendisinin Biricik olduğunu, "Adam" olduğunu, "Adam" = "Biricik" olduğunu ifşa ediyor. Yeni bir hokkabazlık.

> "*Şeylerin* ardında kendimi nasıl keşfettiysem" ("genç kendisini nasıl keşfettiyse" demek isteniyor) yani tin olarak; daha sonraları *düşüncelerin* ardında kendimi" ("adam kendisini" demek isteniyor) "de öyle keşfetmeliyim, hem de yaratıcı ve mülk sahibi olarak. Tin çağında düşünceler kafamda büyüdükçe büyüyor, beni" (delikanlıyı) "aşıyordu; oysa onun ürünüydüler. Âdeta ateşli sanrılar gibi başıma üşüşüp dehşetli bir güçle sarsıyorlardı beni. Düşünceler kendi için şeyler olup cisimleşmiş, birer hayalet olmuşlardı; tıpkı tanrı gibi, imparator, papa,

> anavatan gibi vs. Ama onların cisimleşmişliklerini yok edersem, onları yeniden kendi cismaniliğime dâhil eder ve şöyle derim: Bir tek ben cismaniyim. Ve artık dünyayı, benim için olduğu şey olarak kabul ediyorum, *bana ait*, benim mülküm olarak kabul ediyorum: Her şeyi kendime bağlıyorum."

Böylece burada "Biricik"le özdeşleştirilen adam, önce düşüncelere cismanilik kazandırdıktan, yani onları hayaletlere dönüştürdükten sonra, şimdi, bu cismaniliği kendi cismine gerisin geri dâhil ederek yok ediyor; dolayısıyla da kendi cismini hayaletinki olarak kurguluyor. Ancak hayaletleri yadsıyarak kendi cismaniliğine ulaşıyor olması, adamın bu kurgulanmış cismaniliğinin niteliğini göstermektedir ki, onun buna inanması için, önce bunu "kendisine söylemek" durumunda kalıyor. "Ve kendisine söylediği şeyi" bile doğru söylemiyor. Onun "biricik" cisminin haricinde türlü türlü bağımsız cisimlerin, spermatozoaların kafasında mesken tutmayışını bir "söylence"ye[146] dönüştürüyor: *Bir tek* ben cismaniyim. Bir hokkabazlık daha.

Devam edelim: Delikanlıyken kafasını, imparator, anavatan, devlet vs. gibi her türlü mevcut güçlerle ve ilişkiler üzerine birçok ipe sapa gelmez şeylerle doldurup onları yalnızca tasavvurlar biçiminde kendi "sanrıları" olarak tanımış olan Adam, *Aziz Max'a göre, bu güçleri gerçekten yok ediyor*. Bunu da onlar hakkında sahip olduğu yanlış fikri kafasından çıkarıp atarak yapıyor. Tersten okuyacak olursak: Dünyaya artık kendi hayal gücünün gözlüğünden bakmadan gören Adam, artık onun pratik bağlamıyla ilgilenmek, bu bağlamı tanımak ve ona göre tutum almak durumunda kalıyor. Dünyanın, sahip olduğunu düşündüğü *hayali* cismaniliğini yok ederek onun, hayal gücünün dışındaki gerçek cismaniliğini keşfediyor. İmparatorun *hayaletimsi* cismaniliğinin ortadan kalkmasıyla, onun açısından imparatorun cismaniliği değil *hayaletselliği* yok oluyor ve onun gerçek gücünü tüm boyutlarıyla ancak şimdi takdir edebilir hale geliyor. Hokkabazlık No: 3 [a].

Gencimiz Adam haliyle, başkaları için de geçerli olan ve kategoriler olarak kabul gören düşüncelere bile eleştirel bir yaklaşım göstermiyor. Aksine, yalnızca "kendi kafasının çıplak ürünleri" olan düşüncelere, yani mevcut koşullar üzerine, kafasında yeniden doğan genel tasavvurlara böyle yaklaşıyor. Anlayacağımız "anavatan" *kategorisini* bile ortadan kaldırmıyor; yalnızca, bu kategori hakkındaki kendi kişisel görüşünü ortadan kaldırıyor ki, *genel kabul gören* kategoriye hâlâ bir halel gelmiş olmuyor ve "felsefi düşünce" alanında dahi işin daha yeni başladığı yere ulaşmış oluyor. Fakat bize, onunla kurduğu huzurlu kişisel ilişkiye son verdiği için, kategorinin kendisini ortadan kaldırdığını

yutturmaya çalışıyor. Tıpkı az önce imparatora dair fantastik tasavvurundan vazgeçerek imparatorun gücünü yok ettiğini yutturmaya kalkıştığı gibi. Hokkabazlık No: 4.

> "*Ve artık*", diye devam ediyor Aziz Max, "dünyayı, benim için var olarak kabul ediyorum, bana ait, benim mülküm olarak kabul ediyorum."

Dünyayı kendisi için var olarak kabul ediyor; yani, *kabul etmek zorunda kaldığı şey olarak* ve böylece dünyayı kendisine *mal ediyor*, onu kendi mülkü yapıyor. Bu, hiçbir iktisatçıda rastlanmayan bir edinme tarzı olsa da, yöntemini ve başarısını "Kitap", bir o kadar ihtişamla ortaya koyacak. Ne var ki Aziz Max, esas olarak "Dünya"yı değil, yalnızca dünyaya dair kendi "ateşli sanrısını", yani kendine ait saydığı dünyayı kabul ediyor ve onu kendi mülkü haline getiriyor. O dünyayı kendi dünya tasavvuru olarak kabul ediyor ve kendi tasavvuru olarak dünya, onun tasavvur ettiği mülkiyettir; tasavvurunun mülkiyetidir, mülkiyet olarak tasavvurudur, tasavvur olarak mülkiyettir, kendine özgü tasavvurudur ya da onun mülkiyete dair tasavvurudur. Ve tüm bunları o emsalsiz cümleyle dile getiriyor: "Her şeyi kendime bağlıyorum."

Azizimizin kendisinin de kabul ettiği üzere adam, sırf delikanlı hayaletler gördüğü için hayaletlerin dünyayı mesken tuttuğunu kavradıktan sonra ve delikanlılıktaki zahiri dünya onun açısından yok olduktan sonra, artık delikanlılık imgelemlerinden bağımsız, *gerçek* bir dünya içinde bulunur.

Dolayısıyla bunu şöyle okumak gerek: Ve ben böylece dünyayı *kendimden bağımsız, kendisine ait* bir şey olarak kabul ediyorum ("adam dünyayı olduğu gibi kabul ediyor" (sf. 18) dilediği gibi değil). Önce benim mülküm olmadığını kabul ediyorum (bugüne kadar yalnızca bir hayalet olarak benim mülkümdü); kendimi her şeye bağlıyorum ve ancak bu bakımdan her şeyi kendime bağlıyorum.

> "Tin iken dünyayı hor görerek reddettiysem, mülk sahibi olarak hayaletleri veya fikirleri kendi kibirliliğine terk ediyorum. Artık benim üzerimde nüfuzları yok, tıpkı 'yeryüzündeki hiçbir gücün' tin üzerinde bir nüfuzu olmadığı gibi." (sf. 20)

Burada mülk sahibinin, yani Stirner'in adamının, kendi tabiriyle yalnızca "ateşli sanrılardan" ve "hayaletlerden" ibaret olan gencin mirasına, *sine beneficio deliberandi atque inventarii*[147], derhal konuverdiğini görüyoruz. O, çocukluktan gençliğe geçiş sürecinde şeylerin dünyasıyla, delikanlılıktan adamlığa geçiş sürecinde de tinler dünyasıyla gerçekten baş ettiğine ve şimdi adam olmuşken

tüm dünyayı avucunun içine aldığına, artık hiçbir şeyin başını ağrıtmayacağına inanmaktadır. Eğer şimdi, delikanlının söylediklerini tekrarlayarak söylediği gibi, kendisi dışında, dünyadaki hiçbir gücün tin üzerinde bir nüfuzu yoksa, tin de dünya üzerindeki en yüce güçse ve O, yani adam, her şeye kadir tini kendine tabi kılmışsa, o halde bu adam, sonuna kadar her şeye kadir değil midir? O, anavatan vb. düşüncelerin yalnızca "Genç"in kafasında aldığı fantastik ve hayaletimsi şekli yok ettiğini, ama *gerçek* ilişkiler ifade ettikleri ölçüde bu düşüncelere henüz *dokunmamış* olduğunu unutuyor. Düşüncelerin efendisi olmak şöyle dursun, o ancak şimdi, "düşüncelere" ulaşabilecek hale gelmiştir.

"Şimdi sonuç olarak" kutsal adamımızın, yaşamın farklı aşamalarıyla ilgili kurgusunu istenilen ve önceden belirlenmiş amaca ulaştırdığının "aşikâr olduğu söylenebilir" (sf. 199). Ulaştığı sonucu bize, bir önerme –hayaletimsi bir gölge– ile bildiriyor; biz ise onu, yitirip kaybettiği cismiyle yeniden yüzleştirmek istiyoruz.

| *Biricik önerme (sf. 20)* | *Refakat eden bağımsız gölgenin sahibi* |
|---|---|
| "Çocuk *gerçekçiydi, bu dünyaya ait şeylerin* esiriydi; ta ki yavaş yavaş *bu şeylerin arkasında yatanı* bulmayı başarana kadar. Genç *idealistti*; esinini düşüncelerden alıyordu; ta ki şeylerle ve düşüncelerle canının istediği gibi hareket eden ve kişisel çıkarlarını her şeyin üstünde tutan bencil bir adam oluncaya kadar. Peki ya nihayetinde ihtiyar? Bir ihtiyar olduğumda, bu konuda konuşacak yeterince zamanım olacak." | Çocuk *gerçekten kendisine ait şeylerin dünyasının esiriydi*; ta ki *yavaş yavaş* (ödünç bir gelişim hokkabazlığı ile) tam da *bu şeyleri arkasında bırakmayı* başarana kadar. Genç *hayalperestti* ve coşkudan düşüncelerini yitirmişti; ta ki adam onu, kişisel çıkarlar kendisini her şeyin üstünde tuttuğu için, şeylerle ve düşüncelerle canının istediği gibi hareket eden bencil bir *yurttaş* haline gelene kadar. Peki ya nihayetinde ihtiyar? – "Kadın, seninle ne yapacağım ben?"[2] |

Dolayısıyla[148], "sonuç olarak" "bir insan yaşamının" bütün hikâyesinin şuna karşılık geldiğini söyleyebiliriz:

1. Stirner hayatın çeşitli evrelerini, yalnızca bireyin "kendi kendini keşfedişleri" olarak ele alıyor; üstelik de bu "kendi kendini keşfedişler" daima belirli bir bilinç ilişkisine indirgeniyor. Demek ki burada bireyin yaşamını, *bilinçteki* farklılık oluşturuyor. Bireyle birlikte gerçekleşen ve farklı bir bilinç

meydana getiren fiziksel ve toplumsal değişimler, Stirner'i elbette hiç mi hiç ilgilendirmiyor. Bu yüzden Stirner'de çocuk, genç ve adam, dünyayı daima hazır halde buluyorlar; tıpkı "kendilerini" sadece "buluyor" olmaları gibi. Genel olarak bir şeyin bulunabilmesini sağlamak içinse kesinlikle hiçbir şey yapılmıyor. Hatta *bilinç* ilişkisi bile doğru biçimde değil, sadece spekülatif çarpıtılmış haliyle kavranıyor. Bu nedenle de tüm bu figürlerin dünyaya yaklaşımları felsefidir; "çocuk *gerçekçi*", "genç *idealist*", adam da bu ikisinin negatif bileşimi; yukarıda aktarılan sonuç önermeden de anlaşılacağı gibi mutlak negatifliktir. Burada "bir insan yaşamının" sırrı ifşa ediliyor. Burada, "Çocuk"un "*gerçekçiliğin*", "*Genç*"in "*idealizmin*" bir kisvesinden başka bir şey olmadığı, Adam'ın da bu *felsefi karşıtlığın* bir çözümünü bulma girişimi olduğu açığa çıkıyor. Bu çözüm, bu "*mutlak negatiflik*", şimdiden anlaşıldığı üzere, ancak adamın hem çocuğun hem de gencin illüzyonlarını körü körüne kabul etmesi ve böylelikle şeyler dünyası ile tinin dünyasını alt etmiş olduğuna *inanması* sayesinde mümkün olabiliyor.

2. Aziz Max, bireyin fiziksel ve sosyal "yaşamını" dikkate almayarak, hiçbir biçimde "yaşam"dan söz etmeyerek, son derece tutarlı bir biçimde tarihsel devirlerden, milliyetlerden, sınıflardan vb. soyutluyor ya da bununla *tamamen aynı* anlamda, yaşadığı çevrede kendisine en yakın duran sınıfın egemen *bilincini* şişirerek, "bir insan yaşamı"nın normal bilinci haline getiriyor. Bu yerel muallim dar kafalılığın üstüne çıkabilmek için, "kendi" gencini, karşısına çıkan ilk büro-genciyle, genç bir İngiliz fabrika işçisiyle, genç bir Yankee ile karşılaştırması yeter. Kırgız Kazak gencin sözünü bile etmiyoruz.

3. Azizimizin muazzam saflığı –kitabının esas tini– gencinin çocuğuna, adamının da gencine inanmasına yol açmakla kalmıyor. Stirner'in bizzat kendisi, belli "gençlerin", belli "adamların" vb., kendileri hakkında sahip oldukları ya da sahip olduklarını iddia ettikleri yanılsamaları, bu son derece şaibeli gençlerin ve adamların "*yaşamı*" ile, *gerçekliği* ile körlemesine karıştırıveriyor.

4. İnsan yaşamının evrelerinin tüm yapısının prototipi, daha önce Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin[54] üçüncü bölümünde ve "çeşitli değişikliklerle" yine Hegel'in diğer çalışmalarında zaten betimlenmişti. Ama "kendi amaçları"nın peşinde koşan Aziz Max'ın elbette burada da belirli "değişikliklerde" bulunması şarttı. Örneğin Hegel, ampirik dünyanın kendisini, Alman kent yurttaşını onu çevreleyen dünyanın uşağı olarak betimleyecek kadar belirlemesine izin verirken hâlâ Stirner'in onu –imgelemde bile öyle değilken– bu dünyanın efendisi yapması gerekiyordu. Aynı şekilde Aziz Max, sanki ampirik nedenlerden dolayı ihtiyardan söz etmiyormuş gibi yapıyor; çünkü bir ihtiyar olana kadar beklemek

istiyormuş (yani "bir insan yaşamı" = onun biricik yaşamı). Hegel, insan yaşamının dört evresini dirilikle kurmaya koyuluyor; çünkü reel dünyada yadsımanın çifter kez gerçekleştiğini varsayıyor; yani ay ve kuyruklu yıldız olarak (Bkz: Hegel'in *Doğa Felsefesi*), dolayısıyla da burada üçlünün[149] yerini dörtlü alıyor. Stirner biricikliğini, ay ve kuyruklu yıldızı çakıştırarak koyuyor ve böylelikle talihsiz ihtiyarı "bir insan yaşamı"ndan silip atıyor. Bu hokkabazlığın nedenini birazdan, insanın biricik tarihinin yapısını incelerken açığa çıkaracağız.

## 2. Eski Ahit'in Ekonomisi

Şimdi bir an için, "hukuk"tan "peygamberler"e sıçramamız gerekiyor; çünkü daha bu noktada gökyüzündeki ve yeryüzündeki biricik ev idaresinin sırrını açığa çıkarıyoruz. Eski Ahit'te bile halen yasanın, yani insanın yetiştirici olarak Biricik'e hükmettiği (*Galatyalılar*, 3:24) Biricik'in krallığının tarihi, ezelden beridir belirlenmiş olan bilge bir planı izler. Kutsal insanları kendi kutsallıklarından kurtarmanın vakti geldiğinde, Biricik'in dünyaya gelebilmesi için her şey öngörülüp belirlenmiştir.

İlk kitaba, "Bir İnsan Yaşamı"na, aynı zamanda "Tekvin" de denmektedir çünkü bu kitap, biricik ev idaresini embriyon halinde içermekte, zamanın dolduğu, dünyanın sonunun geldiği ana kadar tüm gelişmelerin bir prototipini sunmaktadır. Bütün bir biricik tarih, üç aşama etrafında dönüp durur: Çocuk, genç ve adam. Bu evreler, "çeşitli değişimlerle birlikte" daima genişleyen çevrimlerde yinelenir ve bu, şeyler dünyasıyla tinin dünyasının tüm tarihi çözülüp "çocuk, genç ve adam" haline gelene dek devam eder. Daha önce bu aşamaları, her yerde sadece kılık değiştirmiş "çocuk, genç ve adam"ı bulacağız; tıpkı daha önce onları, üç kategorinin kılık değiştirmiş hali olarak bulmuş olduğumuz gibi.

Yukarıda Alman felsefi tarih anlayışından söz ettik. Burada, Aziz Max'ta, bunun parlak bir örneğini görüyoruz. Spekülatif düşünce, soyut tasavvur, tarihin itici gücü haline getiriliyor, dolayısıyla da tarih salt felsefe tarihine dönüştürülüyor. Ne var ki bu tarih bile, gerçek tarihsel ilişkilerin etkisi altında nasıl geliştiği bir yana, mevcut kaynaklara göre meydana geldiği haliyle bile değil, son Alman filozofları, özellikle de Hegel ve Feuerbach tarafından anlaşıldığı ve betimlendiği haliyle kabul ediliyor. Ve bu betimlemelerin arasından yine yalnızca, verili amaca uygun hale getirilebilenler ve azizimize geleneksel olarak aktarılanlar seçilip alınıyor. Böylece tarih, salt sözde fikirlerin bir tarihi, tinlerle hayaletlerin tarihi haline getiriliyor ve bu hayaletler tarihinin

temeli olan gerçek, ampirik tarih, sadece bu hayaletleri ete kemiğe büründürmek için sömürülüyor. Ampirik tarihten yalnızca, bu hayaletleri gerçeklik kisvesine büründürmek için ihtiyaç duyulan isimler devralınıyor. Azizimiz, bu deneyi gerçekleştirirken sık sık kantarın topuzunu kaçırıp düpedüz bir hayaletler hikâyesi yazıyor.

Azizimizde, bu tarih yapma yönteminin en naif, en klasik bönlükle uygulandığını görüyoruz. Daha önce çocuk, genç ve adam biçiminde karşılaşmış olduğumuz üç basit kategori; realizm, idealizm ve bu ikisinin birleşiminden oluşan (ve burada "*egoizm*" olarak adlandırılan) mutlak negatiflik, tüm bir tarihin temeli haline getiriliyor ve türlü türlü tarihsel kamuflajla bezeniyor. Mütevazı bir yardımcı kategoriler maiyeti eşliğinde sunulan tüm sözde tarihsel evrelerin içeriğini bunlar oluşturuyor. Aziz Max burada, tarihin Alman filozofları tarafından hazırlanan kurgusal içeriğine olan inancı, bütün öncellerini gölgede bırakacak kadar uç noktaya vardırarak, devasa inancını bir kez daha ispat ediyor. Yani, bu tantanalı ve uzun uzadıya tarih kurgusunda söz konusu olan yegâne şey, artık ortalıkta gözükebilecek yüzleri kalmamış olan bu klişeleşmiş üç kategoriye, ihtişamlı bir dizi etkileyici isim bulmaktır. Bizim kutsanmış yazarımız "Adam"dan (sf. 20) "Ben"e (sf. 207) ya da hatta "Biricik"e (sf. 478) pekâlâ hemen de geçebilirdi; fakat bu fazla basit olurdu. Üstelik Alman spekülatörleri arasındaki büyük rekabet, her yeni rakibin malını bir tarihsel reklamla bangır bangır duyurmasını zorunlu kılmaktadır.

*Dottore Graziano*'nun[33] sözleriyle ifade edecek olursak, "gerçek gelişmenin gücü" aşağıdaki "dönüşümlerle en etkili biçimde yolunu kaybediyor":

Temel:

I. Realizm

II. İdealizm

III. İkisinin negatif birliği. "*Kişi*". (sf. 485)

Birinci adlandırma:

I. *Çocuk*, şeylere bağımlı (Realizm)

II. *Genç*, düşüncelere bağımlı (İdealizm)

III. *Adam* (negatif birlik olarak)

Pozitif şekilde ifade edildiğinde:
Düşüncelerin ve şeylerin sahibi
Negatif şekilde ifade edildiğinde:
Düşüncelerden ve şeylerden kurtulmuş halde } (Egoizm)

*İkinci, tarihsel ad*landırma:

I. *Zenci* (Realizm, Çocuk)

II. *Moğol* (İdealizm, Genç)

III. *Kafkas* (Realizmin ve idealizmin negatif birliği, Adam)[150].

Üçüncü, en genel adlandırma:

I. Gerçekçi egoist (bildik anlamda Egoist) – Çocuk, Zenci

II. İdealist egoist (Zahit) – Genç, Moğol

III. Gerçek egoist (Biricik) – Adam, Kafkas

Dördüncü tarihsel adlandırma. Önceki evrelerin Kafkas kategorisi içinde yinelenmesi.

I. *Antikler*. Zencimsi Kafkaslar – çocuksu adamlar – putperestler – şeylere bağımlı – gerçekçiler – dünya.

*Geçiş* ("şeyler dünyası"nın arkasında yatanları bulan çocuk): Sofistler, septikler vb.

II. *Modernler*. Moğolumsu Kafkaslar – genç adamlar – Hıristiyanlar – düşüncelere bağımlı – idealistler – tin.

1. Saf tin tarihi[151], tin olarak Hıristiyanlık, "tin".

2. Saf-olmayan tin tarihi. Başkaları bakımından tin. "Musallatlılar".

A. Saf saf-olmayan tin tarihi.

a) *Heyula*, hayalet, zencimsi durumdaki tin, şeysel tin ve tinsel şey – Hıristiyanlar için nesnel varlık, çocuk olarak tin.

b) *Saplantı*, sabit fikir, Moğolumsu durumdaki tin, tindeki tinsellik, bilinç içindeki belirlenim, Hıristiyan içindeki düşünsel varlık – Genç olarak tin.

B. Saf-olmayan, saf-olmayan (tarihsel) tin tarihi.

a) Katoliklik – Ortaçağ (Zenci, Çocuk, Realizm vb.)

b) Protestanlık – Modern çağdaki modern çağ (Moğol, Genç. İdealizm vb.) Protestanlık içerisinde yine altbölümler oluşturmak mümkün. Örneğin:

α) İngiliz felsefesi – Realizm, Çocuk, Zenci.

β) Alman felsefesi – İdealizm, Genç, Moğol.

3. *Hiyerarşi*. İkisinin, Moğolumsu-Kafkas bakış açısı içerisindeki negatif birliği. Bu birlik, tarihsel ilişkinin mevcut bir ilişkiye dönüştürüldüğü ya da karşıtların yan yana sunulduğu yerde ortaya çıkar. Yani, burada bir arada var olan iki aşama görmekteyiz:

A. *Eğitimsizler*[152] (Kötüler, burjuvalar, bildik anlamda egoistler) = Zenciler, çocuklar, Katolikler, gerçekçiler vb.

B. *Eğitimliler* (İyiler, *citoyens*[153], zahitler, rahipler vb.) = Moğollar, gençler, Protestanlar, idealistler.

Bu iki aşama yan yana var olur, dolayısıyla da bundan "eğitimliler"in "eğitimsizler" üzerinde egemen olduğu "kolayca" anlamak mümkün; bu *hiyerarşi*dir. O halde, tarihsel gelişimin ileriki aşamasında

Eğitimsizden Hegelci-olmayan,

Eğitimliden de Hegelci[*41] olur.

Bu da demektir ki Hegelciler Hegelci-olmayanlar üzerinde egemendir. Böylece Stirner, tarihte spekülatif düşüncenin egemenliğine dair spekülatif tasavvuru, bizzat spekülatif filozofların egemenliğine dönüştürmektedir. Onun bugüne kadar savunduğu tarih anlayışı, yani düşüncenin egemenliği anlayışı, hiyerarşi içinde şimdi fiilen var olan bir ilişki haline, ideologların dünya egemenliği haline

gelir. Bu, Stirner'in boğazına kadar spekülasyona battığını göstermektedir. Spekülatörlerin ve ideologların bu egemenliği, "artık zamanı geldiğinden", sonunda aşağıdaki adlandırmalara dönüşür:

a) Şeylere bağımlı, kişilerden bağımsız *politik liberalizm* – Realizm, Çocuk, Zenci, Antik, Heyula, Katoliklik, Eğitimsiz, Efendisiz.

b) Şeylerden bağımsız, tine bağımlı, nesnesiz *sosyal liberalizm* – İdealizm, Genç, Moğol, Modern, Saplantı, Protestanlık, Eğitimli, Mülkiyetsiz.

c) *İnsani liberalizm* – efendisiz ve mülkiyetsiz, yani Tanrısız; çünkü Tanrı aynı zamanda hem en yüce efendidir, hem de en yüce mülkiyettir. Hiyerarşi – liberalizm alanındaki negatif birlik; dolayısıyla da şeyler ve düşünceler dünyası üzerinde egemenlik, aynı zamanda egoizmin ortadan kaldırılması biçimindeki tamamına ermiş egoist: Tamamına ermiş hiyerarşi. Bu aynı zamanda,

*geçişi* (düşünceler dünyasının sırrına eren genç) oluşturur; yani:

III. "*Ben*"e – yani kusursuz Hıristiyan, kusursuz insan, Kafkasyalı Kafkas ve gerçek egoiste geçiş. Tıpkı Hıristiyan'ın antik dünyayı ortadan kaldırarak tine dönüşmesi gibi, Ben de idealizmin, gencin, Moğol'un, modern insanın, Hıristiyanın, musallatlının, saplantılının, Protestanın, eğitimlinin, Hegelcinin ve insancıl liberalin *sine beneficia deliberandi et inventarii*[154] mirasına konmak suretiyle tinler âlemini dağıtarak cismani bir varlığa[155] dönüşür.

NOT 1. Ayrıca "zaman zaman" akıl, yürek vs. gibi Feuerbachçı ve başka kategoriler de uygun vesilelerde tablonun renk uyumunu arttırmak ve yeni efektler yaratmak üzere "eklenebilir". Bunların da kesintisiz idealizme ve realizme geçirilmiş yeni kılıflardan başka bir şey olmadığı aşikâr.

2. Oldukça dindar olan Aziz Max'ın –*Jacques le bonhomme*'un[156]– gerçek, dünyevi tarih hakkında söyleyebileceği gerçek ve dünyevi hiçbir şeyi yok. Tek yaptığı, "doğa", "şeyler dünyası", "çocuğun dünyası" vb. gibi adlandırmalar altında onu, daima bir spekülasyon nesnesi olarak, sürekli yok edilmesine rağmen her fırsatta kendisini yeniden göstermek üzere gizemli bir karanlıkta varlık sürdüren bir dünya olarak, bilincin karşısına çıkarmaktır. Herhalde, çocuklar ve zenciler var olmaya devam ettiği için, "şeyler dünyası" denilen onların dünyası da varlığını "kolaylıkla" sürdürüyor olsa gerek. Sevgili ihtiyar *Hegel*, tüm kurgucuların ustası olan Schelling üzerine yazarken, bu türden tarihsel ve tarihsel olmayan kurgulamalar hakkında şunların söylenmesi gerektiğini belirtmişti:

"Bu tekdüze formalizmin enstrümanını kullanmak, üzerinde yalnızca iki renk –örneğin tarihsel bir şey ("şeyler dünyası") söz konusu olduğunda yüzeyi boyamak için siyah (gerçekçi, çocuksu, zencimsi vs), "ve manzara" ("gökyüzü", tin, kutsal olan vb) söz konusu olduğunda da "sarı"[157] (idealist, gencimsi, Moğol vs) "bulunan bir ressamın paletini kullanmaktan daha zor değildir." (*Fenomenoloji*, sf. 39)

"Sıradan bilinç", bu türden kurgulamaları aşağıdaki şarkıda çok daha isabetli bir biçimde alaya almıştır:

Efendi Jochem'i dışarı yolladı
Otları biçmesini söyledi;
Jochem otları biçmedi
Eve de dönmedi.

Efendi köpeği dışarı yolladı
Jochem'i ısırmasını söyledi,
Köpek Jochem'i ısırmadı,
Jochem otları biçmedi,
Eve kimse dönmedi.

Efendi sopayı dışarı yolladı
Köpeği dövmesini söyledi;
Sopa köpeği dövmedi,
Köpek Jochem'i ısırmadı,
Jochem otları biçmedi,
Eve kimse dönmedi.

Efendi ateşi dışarı yolladı
Sopayı yakmasını söyledi;
Ateş sopayı yakmadı,
Sopa köpeği dövmedi,
Köpek Jochem'i ısırmadı,
Jochem otları biçmedi,

Eve kimse dönmedi.

Efendi suyu dışarı yolladı
Ateşi söndürmesini söyledi;
Su ateşi söndürmedi,
Ateş sopayı yakmadı,
Sopa köpeği dövmedi,
Köpek Jochem'i ısırmadı,
Jochem otları biçmedi,
Eve kimse dönmedi.

Efendi öküzü dışarı yolladı
Suyu içmesini söyledi;
Öküz suyu içmedi,
Su ateşi söndürmedi,
Ateş sopayı yakmadı,
Sopa köpeği dövmedi,
Köpek Jochem'i ısırmadı,
Jochem otları biçmedi,
Eve kimse dönmedi.

Efendi kasabı dışarı yolladı
Öküzü kesmesini söyledi;
Kasap öküzü kesmedi,
Öküz suyu içmedi,
Su ateşi söndürmedi,
Ateş sopayı yakmadı,
Sopa köpeği dövmedi,
Köpek Jochem'i ısırmadı,
Jochem otları biçmedi,
Eve kimse dönmedi.

Efendi cellâdı dışarı yolladı
Kasabı asmasını söyledi;
Cellât kasabı astı
Kasap öküzü kesti
Öküz suyu içti
Su ateşi söndürdü
Ateş sopayı yaktı
Sopa köpeği dövdü
Köpek Jochem'i ısırdı
Jochem otları biçti
Ve hep birlikte eve döndüler.[158]

Şimdi, Jacques le bonhomme'un bu şemayı nasıl bir "düşünce kıvraklığı" ile ve lise talebelerine özgü malzemelerle geliştirdiğini görme fırsatını bulacağız.

## 3. Antikler

Doğrusunu isterseniz burada önce zencilerle başlamamız gerekirdi, fakat "Muhafızlar Konseyi"nde sandalyesi olduğundan kuşku duymadığımız Aziz Max, akıl ermez bilgeliğiyle zencileri daha sonra işin içine sokuyor ve orada bile "kesinlik ve sınanmışlık iddiasında bulunmuyor". Dolayısıyla, burada Yunan felsefesini zencimsi çağın, yani Sesostris Seferleri'yle Napolyon'un Mısır Harekâtı'nın[55] önüne geçiriyorsak eğer, bunun nedeni, mübarek yazarımızın her şeyi bilgece düzenlediğinden emin olmamızdır.

"O halde", Stirner'in antiklerini "baştan çıkaran faaliyetlere bir göz atalım":

> "'Antikler için dünya bir hakikatti' diyor Feuerbach; fakat şu önemli eklemeyi yapmayı unutuyor: Hakikat dışılığını ortaya çıkarmaya çalıştıkları, sonunda da çıkardıkları bir hakikat." (sf. 22)

"Antikler için" *kendi* "dünya"ları (dünya değil) "bir hakikatti". Bunu söyleyerek kuşkusuz, antik dünya hakkında hiçbir hakikat ortaya konmuş olmuyor; yalnızca, Antiklerin kendi dünyaları hakkında Hıristiyan bir yaklaşıma sahip olmadıkları söylenmiş oluyor. Onların dünyasına *hakikat dışılık* sızar sızmaz (yani, bu dünya pratik çatışmalar sonucunda kendisi içinde çöker çökmez; ki bu materyalist gelişimi ampirik olarak kanıtlamak, bu meseledeki yegâne ilginç şey olurdu), Antik filozoflar hakikatin dünyasının ya da kendi

dünyalarının hakikatinin peşine düştüler ve ardından elbette, onun hakikat-dışı hale geldiğini keşfettiler. Onların bu arayışlarının kendisi bile, bu dünyanın içsel çöküşünün bir belirtisiydi. *Jacques le bonhomme*, idealist belirtiyi, çöküşün maddi nedenine dönüştürüyor ve bir Alman kilise babası olarak Antikçağın kendisini, kendi yadsımasını, Hıristiyanlığı aramaya yolluyor. Antikçağ, *Jacques le bonhomme*'da bu durumda olmak zorunda, çünkü Antikler, "şeyler dünyası"nın sırrına ermeye çalışan "*çocuklar*"dır. "Ve bu da oldukça kolaydır": *Jacques le bonhomme* antik dünyayı, antik dünya hakkındaki sonraki bilince dönüştürdüğünden, elbette tek bir hamleyle materyalist Antik dünyadan din dünyasına, Hıristiyanlığa sıçrayabilmektedir. Şimdi, Antikçağın gerçek dünyasının karşısına derhal "Tanrı sözü" dikilir; filozof olarak kabul edilen Antik insanın karşısına modern septik olarak kabul edilen Hıristiyan dikilir. Onun Hıristiyanı "Tanrı sözünün kibrine asla ikna olmaz" ve bu ikna olmama yüzünden "onun sonsuz ve yenilmez hakikat" olduğuna "inanır" (sf. 22). Onun Antik'inin Antik olmasının sebebi nasıl ki Hıristiyan-olmayan, henüz Hıristiyan-olmayan ya da gizli-Hıristiyan olması ise, onun ilk Hıristiyanının Hıristiyan olmasının sebebi de Ateist-olmayan, henüz Ateist-olmayan, gizli-Ateist olmasıdır. Yani, tersini yapacağına, Hıristiyanlığın Antikler tarafından, modern ateizmin de ilk Hıristiyanlar tarafından yadsınmasını sağlıyor. Tüm diğer spekülatörler gibi, *Jacques le bonhomme* da her şeye felsefi kuyruktan yaklaşıyor. Çocuksu safdilliğe dair hemen birkaç örnek daha aktaralım:

> "Hıristiyan kendisini 'dünyada bir yabancı' olarak görmelidir. (*İncil*; İbraniler, 11:13)" (sf. 23)

Aksine, (son derece doğal nedenlerin, yani tüm Roma dünyasındaki muazzam servet birikiminin vb. ürünü olan) dünyadaki yabancılar, kendilerini Hıristiyan olarak görmek zorundaydılar. Onları serseri yapan Hıristiyanlıkları değil, onları Hıristiyan yapan serserilikleriydi.

Aynı sayfada kutsal pederimiz, birdenbire Sofokles'in *Antigone*'sinden ve onunla bağlantılı olan cenaze töreninin kutsallığından Matta İnciline (8:22) (bırak ölüler kendi ölülerini gömsünler) sıçrayıveriyor. Oysa Hegel hiç olmazsa *Fenomenoloji*'sinde Antigone'den vb. Romalılara peyderpey geçiyor. Aziz Max aynı hakla, doğrudan Ortaçağ'a geçiş de yapabilirdi ve Hegel'le birlikte Haçlılara karşı kutsal kitabın bu sözünü öne sürebilir ve hatta tamamen orijinal olmak için, Antigone'nin Polynices'i defnetmesini Napolyon'un küllerinin St. Helena'dan Paris'e taşınmasıyla karşılaştırabilirdi.

Ayrıca şunlar söyleniyor:

> "Hıristiyanlıkta aile bağlarının sarsılamaz hakikati" (ki bu 22. sayfada Antiklerin "hakikat"lerinden biri olarak tespit ediliyor) "bir an önce kurtulunması gereken bir hakikat dışılık olarak tanımlanır (*İncil*; Markos, 10:29), ve bu her şeyde böyle." (sf. 23)

Gerçekliğin yine tepetaklak edildiği bu önermeyi şöyle düzeltmeli: Aile bağlarının fiili hakikat dışılığı (bu konuda ayrıca Hıristiyanlık öncesi Roma hukukunun günümüze kadar gelen belgeler de incelenmeli), Hıristiyanlıkta sarsılmaz bir hakikat olarak tanımlanır; "ve bu her şeyde böyle."

Dolayısıyla bu örnekler ışığında, "kendisini" ampirik tarihten "zamanında kurtaramayan" *Jacques le bonhomme*'un olguları nasıl baş aşağı çevirdiğini, maddi tarihi düşünsel tarihe nasıl ürettirdiğini fazlasıyla görmüş olduk; "ve bu her şeyde böyle". İlk başından itibaren öğrendiğimiz tek şey, Antiklerin kendi dünyalarını sözümona nasıl kavradıklarıdır. Dogmatikler olarak onlar, Antik dünyanın, kendi dünyalarının yaratıcısı olarak tanımlanmaları gerekirken, bu dünyanın karşısına konuluyorlar. Sadece bilincin nesne ile, hakikat ile ilişkisi; yani yalnızca Antiklerin kendi dünyalarıyla kurdukları felsefi ilişki söz konusu edilmektedir. Antik tarihin yerini Antik felsefenin tarihi alır; üstelik sadece, Aziz Max'ın, Hegel ile Feuerbach'a dayanarak tasavvur ettiği şekilde.

Nitekim Perikles döneminden itibaren Yunan tarihi, us, tin, yürek, dünyevilik vb. soyut kavramların mücadelesine indirgenir. Yunan taraflar bunlardır. Yunan dünyası olarak aksettirilen bu hayaletler dünyasında, Bayan Kalbitemiz gibi alegorik kişiler "entrikalar" çevirmekte, (çocukların olduğu her yerde olmazsa olmaz olan) Pilatus gibi efsanevi figürler de kendilerine Phliuslu Timon'un[56] yanında ciddi ciddi yer bulmaktalar.

Aziz Max bize, sofistler ve Sokrates hakkında bazı şaşırtıcı açıklamalarda bulunduktan sonra septiklere sıçrayıveriyor. Onların, Sokrates'in başladığı işi tamamladıklarını keşfediyor. Böylece, sofistlerden ve Sokrates'ten hemen sonra gelen pozitif Yunan felsefesi, özellikle de Aristoteles'in ansiklopedik öğretisi *Jacques le bonhomme* tarafından yok sayılıyor. O, "geçmişten bir an önce kurtulmaya" çalışıyor ve "modern zamanlar"a geçiş yapmaya can atıyor. Bu geçişi septiklerde, Stoacılarda ve Epikürcülerde buluyor. Şimdi, kutsal papazımızın onlar hakkında neler ifşa ettiğine bakalım:

> "Stoacılar, bilge insan –nasıl yaşanması gerektiğini bilen adam– idealini gerçekleştirmek istiyor. Bu ideali, dünyayı hor görmekte, yaşam gelişiminin olmadığı [...] dünyayla dostça ilişkilerin kurulmadığı bir hayatta, yani başkalarıyla ortak olmayan izole bir hayatta buluyorlar.

> Sadece Stoacı yaşamaktadır, geriye kalan her şey onun için ölüdür. Ne var ki Epikürcüler aktif bir hayat isterler." (sf. 30)

*Jacques le bonhomme*'u, kendisini gerçekleştirmek isteyen ve nasıl yaşayacağını bilen adamı, bu arada Diogenes Laertius'a havale ediyoruz. Onda, bilge adamın, Sophos'un, idealleştirilmiş Stoacıdan başka bir şey olmadığını, Stoacının gerçekleştirilmiş bilge adam olmadığını görecektir. Sophos'un kesinlikle yalnızca Stoacı olmadığını; Epikürcülerin, Yeni-akademicilerin[57] ve Septiklerin arasında da en az Stoacılar arasında olduğu kadar *Sophos*'un bulunduğunu görecektir. Kaldı ki, Yunan philosophos'u ilk kez, Sophos olarak karşımıza çıkar ve kendini, Yedi Bilgeler şahsında mitolojik olarak, Sokrates şahsında pratik olarak, Stoacılar, Epikürcüler, Yeni-akademicilerve Septikler arasında ise ideal olarak gösterir. Kuşkusuz bu okulların her biri kendi σοφός'sine[159] sahiptir; tıpkı Aziz Bruno'nun kendi "biricik cinsiyeti"ne sahip olması gibi. Sahi, Aziz Max, "le sage"yi[160] yine 18. yüzyılın aydınlanma felsefesi içinde ve hatta Emanuel[161] vb. gibi "bilge adamlar" şahsında Jean Paul'da bile bulabilir. Stoacı bilge, "yaşam gelişiminin olmadığı bir hayat" değil, aksine tamamen aktif bir hayat tasavvur eder. Bu, onun Heraklitçi, dinamik, gelişen, canlı doğa anlayışından bile anlaşılır. Oysa Epikürcülerde doğa anlayışının ilkesi *mors immortalis*'tir[162], Lukretius'un söylemiyle atomdur ve Aristoteles'in ilahi enerjisine karşı, "aktif hayat"ın yerine ilahi atalet, yaşam ideali olarak gösterilir.

> "Stoacıların etiği (onların tek bilimidir; çünkü tin hakkında, onun dünyayla ilişkisinin ne olması gerektiği dışında söyleyebildikleri hiçbir şey yoktur; doğa –fizik– hakkında ise tek söyleyebildikleri, bilgenin ona karşı gücünü kanıtlamak zorunda olduğudur) bir tin öğretisi değil, yalnızca dünyayı inkâr ve dünyaya karşı kendini kabul ettirme öğretisidir." (sf. 31)

Stoacılar "doğa hakkında", fiziğin filozof açısından en önemli bilimlerden biri olduğunu "söyleyebildiler". Hatta bu nedenle Heraklit'in fiziğini geliştirmeye bile çabaladılar. Ayrıca ώρα'nın, yani erkek güzelliğinin, bireyi temsil edebilecek en yüce şey olduğunu söyleyebildiler ve onları çelişkiye düşürse de doğayla uyum içindeki yaşamı yücelttiler. Stoacılara göre felsefe üç doktrine bölünür: "Fizik, Etik, Mantık."

> "Onlar felsefeyi hayvana ve yumurtaya; mantığı hayvanın kemikleri ile tendonlarına ve yumurtanın dış kabuğuna; etiği hayvanın etine ve yumurtanın akına; fiziği de hayvanın *ruhuna* ve yumurtanın sarısına

benzettiler." (Diogenes Laertius, *Zenon.*)[58]

Daha bu söylenenlerden bile, "Stoacıların tek biliminin etik olduğu" iddiasının ne kadar isabetsiz olduğunu görmekteyiz. Onların Aristo'dan sonra, biçimsel mantığın ve genel anlamda sistematiğin esas kurucuları olduklarını da ayrıca eklemek gerek.

"Stoacılar"ın, tin hakkında söyleyebildikleri hiçbir şey" o kadar azdı ki, *ruh çağırmacılık* bile onlarda başlıyor. Bu nedenle Epikür karşılarına bir aydınlanmacı olarak çıkar ve onları "kocakarılar" diye alaya alır. Oysa, tam da Yeni Platoncular hayalet öykülerinin bir kısmını Stoacılardan aldılar. Stoacıların bu ruh çağırmacılığı, bir yandan ampirik doğa biliminin sağladığı malzeme olmaksızın dinamik bir doğa anlayışına ulaşmanın imkânsızlığından, diğer yandan da onların, Antik Yunan dünyasını ve hatta dini bile spekülatif bir tarzda yorumlama ve düşünen tine benzer kılma tutkusundan kaynaklanmaktadır.

"Stoacıların etiği", o derece "dünyayı inkâr ve dünyaya karşı kendini kabul ettirme öğretisidir" ki, örneğin "güçlü bir vatana, sadık bir dosta sahip olmak" Stoacı erdemlerden biri sayıldı; "yalnızca güzel olanın iyi olduğu" ilan edildi ve Stoacı bilgeye, dünyayla her bakımdan karışıp kaynaşmasına, mesela ensest ilişkide bulunmasına izin verildi vb. vb. Stoacı bilge o derece "başkalarıyla paylaşılmayan, izole bir hayata" kapılmıştır ki, *Zenon*[163], onun hakkında şöyle diyordu:

> "Bilge kişi olağanüstü görünen hiçbir şeye hayranlık duymaz; ama bu yetenekli kişi de *yalnızlık* içinde yaşamayacaktır, çünkü o, doğası gereği *toplumsal*dır ve *pratik olarak aktiftir*." (Diogenes Laertius, Liber stromatum VII. Kitap, 1)

Kaldı ki, *Jacques le bonhomme*'un bu liseli bilgeliği karşısında, Stoacıların son derece karmaşık ve çelişkili olan etiğini açıklamakla uğraşmak, abesle iştigal etmek olur.

Stoacılar vesilesiyle *Romalılar* da *Jacques le bonhomme*'un gözünde varlık kazanır (sf. 31); elbette haklarında söyleyebilecek hiçbir şey bulamaz, çünkü onların felsefeleri yoktur. Onlara dair duyduğumuz tek şey, *Horatius*'un (!) "Stoacı hayat bilgeliğinin ötesine ulaşmamış" olduğudur (sf. 32). *Integer vitae, scelerisque purus!*[164]

Stoacılar vesilesiyle *Demokritos*'a da değiniliyor; hem de herhangi bir başvuru kitabından alınma, Diogenes Laertius'a (*Demokritos*, Kitap IX, 7, 45) ait kaotik

bir pasajda. Üstüne üstlük hatalı çevrilip kopya ediliyor ve üzerine Demokritos hakkında uzun bir taşlama inşa ediliyor. Bu taşlamanın ayırt edici özelliği, kendine dayanak aldığı yukarıdaki kaotik ve yanlış çevrilmiş pasaj ile doğrudan çelişkiye düşmesi ve "soğukkanlılık"ı (*εύδυμία*[165] sözcüğünün Stirner tarafından çevrilmiş hali; Kuzey Almanya Almancasında *Wellmuth*), "dünyanın inkârı"na dönüştürmesidir. Çünkü Stirner, Demokritos'un bir Stoacı olduğunu sanıyor; hem de Biricik'in ve sıradan lise talebesi bilincinin tasavvur ettiği türden bir Stoacı. "Onun tüm faaliyetinin dünyadan kurtulabilme çabasından", "yani dünyanın inkârından" ibaret olduğunu söylüyor. Dolayısıyla artık Demokritos'taki Stoacıları çürütebileceğine inanıyor. Demokritos'un hareketli, dünyayı dolaşarak geçen hayatının, Aziz Max'ın bu tasavvuruyla taban tabana çelişmesi; Demokritos'un felsefesinin asıl kaynağının Diogenes Laertius'un birkaç anekdotunun değil, Aristoteles olması; Demokritos'un dünyayı reddetmek bir yana, aksine, ampirik bir doğa bilimcisi ve Yunanlılar arasındaki ilk ansiklopedici kafa olması; onun neredeyse hiç bilinmeyen etiğinin, dünya görmüş yaşlı bir adamken yaptığı *iddia edilen* birkaç yorumla sınırlı olması; doğa bilimsel çalışmalarının, atomu, Epikür'ün aksine, yalnızca fiziksel bir hipotez –tıpkı modern kimyanın (Dalton vb.) karışım oranlarında olduğu gibi– olguların açıklanması için başvurulan elverişli bir çözüm olarak gördüğü için yalnızca *per abusum*[166] felsefe olarak adlandırılıyor olması... Tüm bunlar *Jacques le bonhomme*'un işine gelmiyor: Demokritos "Biricik" olarak ele alınmalı, Demokritos "euthymia"dan, yani "soğukkanlılık"tan, yani kendi içine dönmekten, yani dünyayı inkârdan söz eder. Demokritos bir stoacıdır ve onunla "Brahm" (siz "Om" okuyun) diye fısıldayan bir Hint fakiri arasındaki fark, komparatif ile süperlatif[167] arasındaki fark kadardır; yani "sadece *derece* farkı" vardır.

Dostumuz Stoacıları ne kadar biliyorsa, Epikürcüleri de o kadar biliyor; yani, o kaçınılmaz liseli dağarcığı kadar. Epikürcü "hedone"yi[168] Stoacıların ve Septiklerin "ataraksiya"sının[169] karşısına koyuyor; ne var ki bu "ataraksiya"nın Epikür'de de olduğundan, üstelik "hedone"den daha üstün tutulduğundan haberi yok ve bu yüzden kurduğu karşıtlık tamamen çöküyor. Bize, Epikürcülerin "dünyaya" Stoacılarınkinden "yalnızca farklı bir yaklaşım savunduklarını" anlatıyor; oysa, "yalnızca" aynısını yapmayan "antik ya da modern" zamanlara ait (Stoacı olmayan) filozofu bize göstersin isterdik. Sonunda Aziz Max, Epikürcülerin yeni bir vecizesiyle bizi zenginleştiriyor: "Dünya aldatılmalı, çünkü o benim düşmanımdır". Bugüne kadar Epikürcülerin şu söylemleri biliniyordu sadece: Dünya *illüzyonlardan arındırılmalı,* özellikle Tanrı korkusundan kurtarılmalı, çünkü o benim *dostumdur*.

Azizimize Epikür'ün felsefesinin dayandığı gerçek temel hakkında bir fikir vermek için, devletin insanlar arasındaki karşılıklı anlaşmaya, toplumsal bir sözleşmeye (συνδήχη[170]) dayandığı düşüncesine ilk kez Epikür'de rastlandığını söylemekle yetinelim.

Aziz Max'ın septikler hakkındaki açıklamalarının ne denli aynı minvalde kaldığı, onların felsefesini Epikür'ünkinden daha radikal bulmasından anlaşılmaktadır. Septikler, insanların şeylerle olan ilişkisini *görünüşe* indirgediler; pratikte ise her şeyi eskisi gibi bıraktılar: Başkaları nasıl gerçekliği esas alarak yönünü belirliyorsa, onlar, görünüşü esas alarak yönlerini belirlediler ve buna yalnızca farklı bir isim vermekle kaldılar. Epikür ise, Antikçağın asıl radikal aydınlanmacısıydı. Antik dine açıkça cephe aldı. Romalıların ateizmi de –olduğu kadarıyla– kaynağını ondan aldı. Bu nedenle Lucretius, Epikür'ü, tanrıları deviren ve dini ayaklar altına alan ilk kahraman olarak yüceltti.

Yine bu nedenle Plutarkhos'tan Luther'e dek tüm kilise babaları arasında Epikür hep *par excellence*[171] ateist filozof olarak, domuz olarak anıldı. İskenderiyeli Klement'in, "Pavlus felsefeye karşı çıkarken, kastettiği yalnızca Epikürcü felsefe idi", demesinin nedeni de buydu (Stromatum, I. Kitap, XI. Bölüm, sf. 295, 1688 Köln). Dolayısıyla, bu açık yürekli ateistin dünyaya doğrudan onun dini üzerinden saldırma tutumunun ne kadar "kurnazca, aldatmacı" ve "zekice" olduğunu görebiliyoruz. Oysa Stoacılar antik dini saptırarak kendilerine göre uyarlarken, Septikler de "görünüş" kavramını, tüm yargılarına bir *reservatio mentalis*[172] ile eşlik edebilmelerinin bahanesi yaptılar.

Böylece, Stirner'e göre, Stoacılar en sonunda dünyayı "hor görme" noktasına, Epikürcüler "Stoacılarla aynı düstura" (sf. 30), Septikler de "dünyayı kendi haline bırakıp onu umursamama" noktasına ulaştılar. Demek ki Stirner'e göre, her üçünün sonu da dünyaya karşı kayıtsızlık, "dünyayı hor görme" olur (sf. 485). Bunu, ondan çok daha önce Hegel şöyle ifade etmişti: Stoacılık, Septisizm, Epikürcülük ... "tini, gerçekliğin sunduğu her şeye karşı kayıtsız kılmayı amaçladı." (*Tarih Felsefesi*[173], sf. 327.)

"Antiklerin", diye yazıyor Aziz Max antik düşünce dünyası eleştirisini özetlerken, "elbette düşünceleri vardı, fakat yalnızca *Düşünce'yi* bilmiyorlardı." (sf. 30) Bu bağlamda, "yukarıda çocukluk düşüncelerimiz üzerine söylenenleri hatırlamalı". (age) Antik felsefenin tarihi, Stirner'in kurgusuna uyum sağlamak zorundadır. Yunanlıların çocuk rollerinden sapmamaları için Aristoteles'in hiç yaşamamış; ondaki, kendi için düşüncenin (ή νόησις ή χαδ' αύτήν) ve kendini düşünen usun (Αύτόν δέ νοεϊ ό νοϋς), kendi kendine düşünen düşüncenin (ή

νόησις τής νοήσεως) hiç var olmamış; genel olarak da onun Metafizik'i ile *Psikoloji*si'nin[174] üçüncü kitabının hiç yazılmamış olması gerekir.

Aziz Max burada "yukarıda Çocukluk düşüncelerimiz üzerine söylenenleri" nasıl hatırlattıysa, "Çocukluğumuzu" tartışırken pekâlâ şöyle de diyebilirdi: İleride Antikler ve Zenciler hakkında *söylenmiş* olanlara ve Aristoteles hakkında *söylenmemiş* olanlara bakmalı.

Antikçağ sona ererken son Antik felsefelerin gerçek önemini kavrayabilmek için *Jacques le bonhomme*'un, bu felsefelerin Roma'nın dünya egemenliği dönemdeki savunucularının gerçek hayat anlayışlarına bakması yeterli olurdu. Başkalarının yanı sıra Lukianos'ta onların ayrıntılı bir tasvirini bulabilirdi. Bu tasvirde halkın onlara nasıl herkesçe bilinen maskaralar olarak baktığını ve Romalı kapitalistler, genel valiler vb. tarafından saray soytarıları olarak nasıl eğlence malzemesi yapıldıklarını; birkaç parça kemik ve ekmek kırıntısı uğruna kölelerle sofra başında dalaşıp önlerine konan ekşimiş şarabı içtikten sonra, "ataraksiya", "afazi"[175], "hedane" vb. gibi kulağa hoş gelen söylemlerle evin efendisi ile konuklarını nasıl eğlendirdiklerini görebilirdi.[*42]

Kaldı ki, bizim iyi yürekli adamımız, antik felsefe tarihini Antikçağ tarihine dönüştürmek istiyorsa, Stoacıları, Epikürcüleri ve Septikleri, Stoacı, Epikürcü ve Septik doktrinle Platon ve Aristo'nun felsefelerinin içeriğinin mükemmel bir özetinden ibaret bir felsefeleri olan Yeni-Platoncular içinde eritmek zorunda kalacağı kendiliğinden anlaşılır. Ama o, bunun yerine, söz konusu doktrinleri doğrudan doğruya Hıristiyanlık içinde eritiyor.[*43]

Yunan felsefesini "arkasında" bırakan "Stirner" değil, "Stirner"i *arkasında* bırakan Yunan felsefesidir (Bakınız *Wigand*, sf. 186).[176] Bize, "Antikçağın" şeyler dünyasına *nasıl* ulaşıp onunla "başa çıktığı"nı anlatmak yerine, bu cahil muallim, Timon'dan yaptığı bir alıntıyla Antikçağı mutlu mesut ortadan kaybediyor. Böylelikle Antikler kendilerini, Aziz Max'a göre "*doğa* aracılığıyla" Antik "topluluk içinde konumlanmış bulunca", Antikçağ bir o kadar doğallıkla "nihai amacına ulaşıyor". Bu da, "deyip bitirelim", bu topluluk, aile vb., "sözümona *doğal* bağlar" olarak adlandırıldığında bir o kadar "kolaylıkla anlaşılır olur" (sf. 33). Antik "şeyler dünyası" doğa aracılığıyla yaratılır, Timon ve Pilatus aracılığıyla (sf. 32) yok edilir. Hıristiyanlığın maddi temelini sağlayan "şeyler dünyası"nı tanımlamak yerine Stirner, bu "şeyler dünyası"nı tinsel dünyada –Hıristiyanlık– yok ettiriyor.

Alman filozofları, Antikçağı realizm çağı olarak, Hıristiyanlık ve modern

zamanları ise idealizm çağı olarak karşı karşıya koymayı alışkanlık edinmişken, Fransız ve İngiliz iktisatçıları, tarih ve doğa bilimcileri, modern zamanların materyalizmi ve ampirizmi[10] karşısında Antikçağı idealizmin devri olarak ele almaya alışıktırlar. Aynı şekilde, Antikler tarihte "*citoyen*"i, idealist politikacıyı temsil ettikleri ölçüde Antikçağı idealist olarak ele almak mümkün –modern insanlar son tahlilde "burjuva"ya, gerçekçi *ami du commerce*'e[177] karşılık gelir– ya da onları yine realist olarak görmek de mümkündür. Çünkü Antikler için topluluk bir "hakikat" iken, modernler için bu idealist bir "yalan"dır. Tüm bu soyut karşılaştırmalarla tarih kurgularının sonucunda işte bu kadar az şey elde edilir.

Antikler hakkında yapılan tüm bu tasvirden öğrendiğimiz "biricik" şey, Stirner'in antik dünya hakkında pek az "şey" "bildiği" halde "iç yüzlerini daha iyi anladığı"dır. (Bakınız, *Wigand*, sf. 191)

Stirner gerçekten de Yuhanna vahyinde (12:5) kehanet edilen, "tüm putperestleri demir bir sopayla güdecek" "oğlan çocuğu"nun ta kendisi. Cehaletinin demir sopasıyla talihsiz putperestleri nasıl hizaya getirdiğini görmüş bulunuyoruz. "Modernler" de daha iyi bir muamele görmeyecekler.

## 4. Modernler

> "Dolayısıyla, bir kimse Mesih'le bir olursa eğer, o artık yeni bir yaratık olmuş demektir; eski şeyler geçip gitmiş, her şey yeni olmuştur." (*İncil*; 2 Korintliler, 5:17) (sf. 33)

İncilin bu sözü sayesinde artık antik dünya gerçekten de "geçip gitmiş"tir; ya da Aziz Max'ın aslında söylemek istediği şekliyle ifade edecek olursak, "tükenmiştir"[178] ve bir sıçrayışta[179] modern, Hıristiyan, genç, Moğolumsu "tin dünyası"na geçivermiş bulunuyoruz. Onun da en kısa sürede "tükeneceğini" göreceğiz.

> "Yukarıda 'Antikler için dünya bir hakikatti' denildiğine göre burada şunu demeliyiz: 'Modernler için tin bir hakikatti'. Fakat her iki durumda da şu önemli eklemeyi yapmayı unutmamamız gerekir: 'Hakikat dışılığını ortaya çıkarmaya çalıştıkları, sonunda da çıkardıkları bir hakikat'." (sf. 38)

Stirnervari kurgular yapmak istemiyorsak eğer "burada şunu demeliyiz": Modernler için hakikat bir tindi; yani kutsal ruh. *Jacques le bonhomme*,

modernleri, bir kez daha –tükenmişliğine rağmen hâlâ varlığını sürdüren– "şeyler dünyası" ile olan gerçek tarihsel bağlamı içinde değil, teorik ve dini tutumları temelinde ele alıyor. Ortaçağ ve modern zamanlar tarihi onun gözünde yine yalnızca din ve felsefe tarihi olarak vardır; bu devirlerin tüm yanılgılarına ve bu yanılgılar hakkındaki felsefi yanılgılara yürekten inanıyor. Nitekim, modernlerin tarihine, antiklerin tarihine yaptırdığı manevranın aynısını yaptırdıktan sonra Aziz Max, artık, onun "Antikçağa benzer bir seyir izlediğini" kolayca "kanıtlaması" ve antik felsefeden Hıristiyan dinine hızla geçtiği gibi yine aynı hızla Hıristiyan dininden modern Alman felsefesine geçmesi mümkün. 37. sayfada, "Antiklerin *dünyevi bilgelik*[180] dışında ortaya koyabilecek hiçbir şeyleri olmadığını", "Modernlerin de asla *tanrı ilmi*nin ötesine geçemediklerini" keşfederek ve "*Modernler* neyin iç yüzünü ortaya çıkarmaya çalıştılar?" sorusunu ortaya atarak, kendi tarihsel yanılgısını bizzat karakterize ediyor. Hem Antikler hem de modernler, tarihte "bir şeyin iç yüzünü ortaya çıkarmaya çalışmak"tan başka bir şey yapmıyorlar; Antikler şeyler dünyasının, modernler de tin dünyasının sırrını keşfetmeye çalışıyor. Sonunda Antikler "dünyasız", modernler de "tinsiz" kalıyor. Antikler idealist, Modernler de realist olmak istiyorlardı (sf. 485). Fakat her ikisi de yalnızca ilahi olanla meşguldü (sf. 488), –"bugüne kadarki tarih" yalnızca "tinsel insanın tarihidir" (ne inanç ama!) (sf. 442)– kısacası, burada yine Çocuk ve Genç ile, Zenci ve Moğol ile, ve "çeşitli dönüşümler"in terminolojisine ait diğer kavramlarla karşılaşıyoruz.

Bu sırada, spekülatif tarzın imanla taklit edildiğini görüyoruz: Babalar evlatlara doğurtuluyor; önceki, sonraki tarafından meydana getiriliyor. Hıristiyanlar daha en başından hemen "kendi hakikatlerinin hakikat dışılığını keşfetmeye çalışmak", daha önce Antiklerde işaret edildiği gibi, hemen gizli ateistler ve eleştirmenler olmak zorundalar. Bununla da tatmin olmayan Aziz Max, (spekülatif) "düşünce" konusundaki "kıvraklığını" sergileyen parlak bir örnek daha veriyor (sf. 230):

> "Şimdi, Liberalizm *insanı* ilan ettikten *sonra*, *kişi*, böylelikle Hıristiyanlığın *sadece* son vargısına *ulaşılmış olduğunu* ve Hıristiyanlığın *esas itibarıyla kendi önüne*, *insanı* gerçekleştirmekten *başka bir görev koymadığını* söyleyebilir artık."

Hıristiyanlığın sözümona son vargısına ulaşıldıktan sonra, kişi, bu sonuca ulaşılmış olduğunu söyleyebilir artık. Sonraki insanlar öncekileri dönüştürür dönüştürmez, "*kişi*", öncekilerin "esas itibarıyla", yani "*hakikatte*", özünde, cennette, gizli Yahudiler olarak sonrakiler tarafından dönüştürülmek dışında "kendi önlerine bir görev koymadıklarını" "söyleyebilir". *Jacques le*

*bonhomme*'a göre *Hıristiyanlık* kendi kendini varsayan özne, "esas itibarıyla" sonunu kendi başlangıcı olarak varsayan mutlak tindir. Bkz: Hegel'in "*Ansiklopedi*"si vb.

> "Bu yüzden" (yani kişi Hıristiyanlığa hayali bir görev atfedebileceği için) "buradan, örneğin ölümsüzlük öğretisinde ve papazlıkta görüldüğü gibi, Hıristiyanlığın Ben'e sınırsız bir değer atfettiği yanılgısı doğar." (Elbette, Feuerbach'tan önce Hıristiyanlığın "esas itibarıyla kendi önüne" hangi görevi "koyduğunu" bilmek imkânsızdı). "Hayır, o bu değeri yalnızca *insana* atfeder. Yalnızca *insan* ölümsüzdür; ve yalnızca *insan* olduğum için ben de ölümsüzüm."

Eğer Stirner'in tüm bu kurgusundan ve sorunsalından, Hıristiyanlığın yalnızca Feuerbach'ın "insan"ına ölümsüzlük bahşettiği sonucu çıktığı yeterince açık olsa da, burada fazladan olarak, bunun bir diğer nedeninin de Hıristiyanlığın bu ölümsüzlüğü *hayvanlara* da atfetmemiş olduğunu öğreniriz.

Bir kez de biz, *á la*[181] Aziz Max bir kurguda bulunalım.

"*Şimdi*", parselleme sürecinden doğan modern büyük toprak mülkiyeti meşrutayı[182] fiilen "*ilan ettikten sonra*; *kişi, bununla yalnızca*" toprak mülkiyetinin parsellenmesinin "*nihai amacına ulaşılmış olduğunu ve*" parsellemenin "*gerçekte, esas itibarıyla kendi önüne*" meşrutayı, gerçek meşrutayı "*gerçekleştirmek*" dışında "*bir görev koymadığını söyleyebilir*". "*Bu yüzden, örneğin*" Code Napoléon'un[183] miras hukukunda "*görüldüğü gibi*", parsellemenin, aile üyelerinin eşit haklarına "*sonsuz değer atfettiği yanılgısı doğar. Hayır, o bu değeri yalnızca*" en büyük erkek evlada atfeder; "*yalnızca*" en büyük erkek evlat, müstakbel meşruta sahibi, büyük toprak sahibi olacaktır; "*ve yalnızca ben*" en büyük erkek evlat "*olduğum için, ben de meşruta sahibi olacağım*."

Bu yolla, daima onun yalnızca elde ettiği en yeni sonucu "gerçekte, esas itibarıyla kendi önüne koyduğu görev" olarak tanımlayarak tarihe "biricik" manevralar yaptırmak son derece kolaydır. Bu şekilde, önceki çağlar tuhaf ve bugüne kadar görülmemiş bir görünüm kazanır. Bu, çarpıcı bir izlenim doğurur ve büyük bir üretim maliyeti yaratmaz. Mesela, toprak mülkiyeti kurumunun "esas itibarıyla kendi önüne koyduğu" asıl "görev"in insanların yerine koyunları geçirmek olduğunun söylenmesi böyle bir şeydir; bu, son zamanlarda İskoçya'da vb. ortaya çıkan bir neticeydi. Ya da Capet hanedanlığının[59] "gerçekte, esas itibarıyla kendi önüne" XVI. Louis'yi giyotine, M. Guizot'yu da hükûmete

gönderme "görevini koyduğu"nu iddia etmek de öyle. Her şeyden önce bunu ağırbaşlı, dindar, rahiplere yaraşır bir tarzda yapmalı, derin bir nefes almalı ve sonra pat diye söyleyivermeli: "Şimdi nihayet *kişi* bunu söyleyebilir artık."

Aziz Max'ın yukarıdaki pasajda (sf. 33-37) modernler hakkında söyledikleri, bizi bekleyen hayaletler öyküsüne bir giriştir yalnızca. Burada da onun ampirik olgulardan "bir an önce" nasıl kurtulamadığını ve Antikler örneğindeki aynı kategorileri, yalnızca farklı adlandırmalar altında yeniden diriltdiğini görüyoruz: *Us, yürek*, tin vb. Sofistler, sofistik skolastikler haline; hümanistler, aklı temsil eden Makyavelcilik haline geliyor (matbaacılık sanatı, "Yeni Dünya" vb. bkz: Hegel, *Tarih Felsefesi*, III, sf. 128); Sokrates, yüreği göklere çıkaran Luther'e dönüşüyor (Hegel, 1.c., sf. 227); Reformasyon sonrası dönem hakkında ise, onda "kof samimiyet"in söz konusu olduğunu öğreniyoruz. (Antiklerde buna "temiz yüreklilik" deniyordu. Bkz: Hegel, 1 c., sf. 241). Tüm bunları 34. sayfada bulabilirsiniz. Aziz Max, "Hıristiyanlığın Antikçağa benzer bir seyir izlediğini" bu şekilde "kanıtlıyor". Luther'den sonra, artık kategorilerine isim bulma zahmetine bile katlanmıyor; yedi fersahlık adımlarla Alman felsefesine doğru koşuyor. Luther ile Hegel arasındaki uçurumu, dört tamlama ("içi boş samimiyetten başka bir şey kalmayıncaya kadar; bütün tümel insan sevgisi, *insanın* sevgisi, özgürlük bilinci, 'öz-bilinç'", sf. 34; Hegel, 1. c., sf. 228, 229), dört kelime dolduruyor ve "ancak bu şekilde Hıristiyanlık tamamlanmış oluyor". Bu gelişmenin tamamı, "nihayet" – "o andan itibaren" – "-mek suretiyle" – "aynı zamanda" – "günden güne" – "son ana kadar" vb. gibi kaldıraçlar yardımıyla ustaca kurulmuş tek bir cümleyle ifade ediliyor. Bu cümlenin sağlamasını okur, daha önce bahsi geçen klasik 34. sayfaya bakarak kendisi yapabilir.

En sonunda Aziz Max, inancından birkaç numune daha sunuyor. İncil'den hiç utanmadan, şu iddiada bulunuyor: "Biz gerçekten tinden başka bir şey değiliz." Ve "tinin" Antik dünyanın sonunda, "uzun çabaların ardından dünyadan" gerçekten "kurtulduğu"nda ısrar ediyor. Hemen ardından da, Hıristiyan tinin "bir genç gibi dünyayı iyileştirme ya da dünyayı kurtarma planlarıyla uğraştığını" söyleyerek kurgusunun sırrını bir kez daha ifşa ediyor. Tüm bunlar 36. sayfada.

> "O beni zihinde çöle götürdü. Ve kadının, küfürlü isimlerle bezeli, al bir hayvanın üstünde oturduğunu gördüm... Kadının alnında o ismin, sırrın, yazılı olduğunu gördüm: Büyük Babil ... ve kadının azizlerin kanlarıyla sarhoş olduğunu gördüm." vs. (*İncil*; Yuhanna Vahyi, 17: 3., 5., 6.)

Apokaliptikçinin[184] kehaneti bu kez tam bir kesinliğe sahip değildi. Şimdi

nihayet, Stirner *Adam*'ı ilan ettikten sonra, kişi, onun şöyle söylemesi gerektiğini söyleyebilir artık: O beni tinin çölüne götürdü. Ve adamın küfürlü isimlerle bezeli al bir hayvanın üstünde oturduğunu gördüm... Adamın alnında o ismin, sırrın yazılı olduğunu gördüm: Biricik... ve adamın azizlerin kanlarıyla sarhoş olduğunu gördüm vb.

Demek ki şimdi tinin çölüne adım atıyoruz.

*A. Tin (Saf Tin Tarihi)*

Tin hakkında öğrendiğimiz ilk şey, tinin değil, "tin *krallığının* olağanüstü büyük" olduğudur. Aziz Max'ın tin hakkında, "olağanüstü büyük" bir "tin krallığı"nın var olduğu dışında söyleyecek bir şeyi yok; tıpkı Ortaçağ hakkında bildiği tek şeyin onun "uzun bir dönem" olması gibi. Bu "tin krallığı"nın varlığı peşinen varsayıldıktan sonra, onun varlığı bir kez daha on tezin yardımıyla kanıtlanmaya çalışılıyor.

1. Tin, *yalnızca kendisiyle* meşgul olmadığı sürece, *kendi dünyasıyla*, "yalnızca tinsel dünyası"yla (önce kendisiyle sonra da kendi dünyasıyla) ilgilenmediği sürece, özgür tin değildir.

2. "O, ancak kendisine ait bir dünyada *özgür* tindir."

3. "Ancak tinsel bir dünya *sayesinde* tin gerçekten tindir."

4. "Tin kendi tin dünyasını yaratmadan önce tin değildir."

5. "Onun yaratımları onu tin yapar." ...

6. "Onun yaratımları onun dünyasıdır." ...

7. "Tin tinsel bir dünyanın yaratıcısıdır." ...

8. "Tin, yalnızca tinsel yaratımlarda bulunduğunda tindir" ...

9. "O, yalnızca tinsel olanla, kendi yaratımıyla birlikte gerçektir" ...

10. "Fakat tinin eserleri ya da çocukları hayaletlerden başka bir şey değildir." (sf. 38-39)

1. Tezde "tinsel dünya"nın varlığı geliştirileceği yerde peşinen kabul ediliyor ve bu 1. tez, 2. ila 9. tezlerde, sekiz değişik biçim altında tekrar vaaz ediliyor. 9. tezin sonunda kendimizi tam olarak 1. tezin bittiği yerde buluyoruz. Ve 10. tez birdenbire, bir "fakat" aracılığıyla bize, şimdiye dek hiç bahsi geçmemiş olan

"hayaletler"i getiriveriyor.

> "Tin, yalnızca tinsel yaratımlarda bulunarak tin olduğundan, *biz* onun ilk yaratımlarını görmek için etrafımıza *bakıyoruz*." (sf. 41)

Ne var ki 3., 4., 5., 8. ve 9. tezlere göre tin kendi yaratımıdır. Nitekim bu şimdi şu şekilde ifade edilmektedir: Tin, yani tinin ilk yaratımı,

> "yoktan var olmalıdır"... "tin önce kendi kendini yaratmak zorundadır"... "Onun yarattığı ilk şey kendisidir, tindir." (age) "Öncelikle bu yaratıcı eylemi tamamladıktan sonra, bunu, yaratımların doğal yoldan çoğalması takip eder; *tıpkı*, *efsaneye göre*, ilk insanlar yaratıldıktan sonra insan soyunun kendi kendine üreyip çoğalması gibi." (age.)
>
> "Ne kadar mistik görünse de, buna, günlük deneyimimizde tanık oluyoruz. Sen, düşünmeye başlamadan önce düşünen bir insan olabilir misin? Sen *ilk düşünceni* yaratarak *kendi kendini, düşüneni* yaratmış olursun. Çünkü bir düşünceyi düşünmeden önce yani" –yani– "bir düşünce *sahibi* oluncaya kadar düşünmezsin. Seni şarkıcı yapan şarkı söylemen değil midir? Konuşman seni konuşan insan yapmıyor mu? Aynı şekilde, seni tin yapan da tinsel yaratımdır."

Kutsal hokkabazımız, kendisini tin *olarak* yarattığı sonucuna ulaşmak için tinin tinsel olanı yarattığını varsayıyor. Öte yandan da, onun kendi tinsel yaratımlarına (bunlar "efsaneye göre kendiliğinden üreyip çoğalır" ve hayalet olurlar) ulaşmasını sağlamak için onu tin *olarak* varsayıyor. Buraya kadar ortada, bilindik, sıkı sıkıya Hegelci söylemden ötesi yok. Aziz Max'ın söylemek istediklerinin, asıl "biricik" açıklaması, ancak verdiği örnekle başlıyor.

Yani *Jacques le bonhomme* tamamen sıkışıp kaldığında, "Kişi" ve "O" bile, onun karaya oturmuş kayığını yeniden açık sulara ulaştıramaz; bu durumda "Stirner", üçüncü kölesini, kendisini asla yüzüstü bırakmayan, en zor durumda dahi sonuna kadar güvenebileceği "Sen"i çağırıyor imdadına.

Bu "Sen", ilk kez karşılaştığımız bir birey değil, o, ateşin ve suyun içinden geçtiğine tanık olduğumuz imanlı ve sadık bir uşak[185], efendisinin bağlarında çalışan gözünü budaktan sakınmayan bir işçidir. O, tek kelimeyle *Szeliga*'dır.[*44] "Stirner", geliştirmelerinin en sıkıntılı anlarında haykırır: "Szeliga yetiş!"; ve sadık Eckart[60] Szeliga, arabayı saplanıp kaldığı bataktan çıkarmak için derhal omuzlarıyla abanır. Aziz Max'ın Szeliga'yla ilişkisine dair ileride söyleyecek daha fazla sözümüz olacak.

Mesele, *kendi kendini yoktan* yaratan tindir; yani söz konusu olan, kendini *yoktan* tin olarak var eden *hiçbir şeydir*. Aziz Max bunu, Szeliga'dan Sezliga'nın tininin yaratımına dönüştürüyor. Ve "Stirner", Szeliga'dan başka kimden, yukarıda anlatıldığı tarzda hiç yerine konmaya razı olmasını bekleyebilir? Sırf etkin bir karakter olarak sahneye çıkmasına izin verildiği için gururu fazlasıyla okşanmış hisseden Szeliga'dan başka kimi bu tarz bir hokkabazlık etkileyebilir? Aziz Max'ın kanıtlaması gereken şey, verili bir "Sen"in, yani verili Szeliga'nın, düşünmeye, konuşmaya, şarkı söylemeye başladığında bir düşünür, bir konuşmacı, bir şarkıcı haline geldiği değildi; tam tersine, kanıtlaması gereken, *düşünürün* düşünmeye başlayarak *kendini yoktan var ettiği*, *şarkıcının* şarkı söylemeye başlayarak *kendini yoktan var ettiğiydi* vs. Ve hatta, düşünürün ve şarkıcının bile değil, *düşüncenin* ve *şarkı söyleme işinin*, özne olarak, düşünmeye ve şarkı söylemeye başlayarak *kendilerini yoktan var ettikleriydi*. Bunun dışında "Stirner", Szeliga'nın kendi niteliklerinden birini, bu niteliği geliştirerek geliştirdiği şeklindeki "son derece basit refleksiyon yürütmekten" ve o "son derece popüler" önermeyi dile getirmekten (bkz: *Wigand*, sf. 156) başka bir şey yapmıyor. Aziz Max'ın "bu türden basit refleksiyonları" bile doğru "yürütmemesi"nde, aksine bunları, dünyanın en yanlış mantığı aracılığıyla daha da yanlış bir önermeyi kanıtlamak için yanlış ifade etmesinde kuşkusuz "şaşılacak" bir yan yok.

Benim kendimi "hiçbir şeyden", mesela bir "konuşmacı" olarak var etmem bir yana; burada temel alınan hiçbir şey, son derece çeşitli bir şeydir: Gerçek birey, onun konuşma organları, fiziksel gelişimin belirli bir aşaması, mevcut dil ve lehçeler, işiten kulaklar ve işitecek bir şeyler sunan bir insan çevresi vb. vb. Dolayısıyla bir özelliğin gelişiminde bir şey bir şeyden bir şey aracılığıyla yaratılır; yoksa Hegel'in *Mantık*'ında olduğu gibi, hiçbir şeyden hiçbir şey aracılığıyla hiçbir şeye ulaşılmış değildir.[187]

Şimdi, Aziz Max sadık Szeliga'sını artık elinin altında hazır tutarken, yeniden her şey yoluna girer ve yolculuk hızla devam eder. Onun "Sen"i aracılığıyla, tıpkı önceden genci tine dönüştürdüğü gibi, şimdi de tini tekrar gence dönüştürdüğüne tanık olacağız. Burada, gencin tüm hikâyesinin bir kez daha, yalnızca kamuflaj amaçlı birkaç değişiklikle birlikte kelimesi kelimesine tekrar edildiğini göreceğiz. Tıpkı 37. sayfada sözü edilen "olağanüstü büyük tinler âlemi"nin, gencin tininin (sf, 17) bulmayı ve genişletmeyi "amaçladığı" "tinin krallığı"ndan başka bir şey olmaması gibi.

> "Ancak, *tıpkı* Sen kendini düşünürden, şarkıcıdan ve konuşmacıdan ayırt ettiğin gibi, kendini tinden de *öyle* ayırt ediyorsun ve Sen tinden

> başka bir şey de olduğunun pekâlâ farkındasın. Fakat *tıpkı* düşünen Ben'in, düşünmenin coşkusu içinde *kolayca* şaşkına dönmesi *gibi,* Sen *de* tin coşkusuna kapıldın *ve* Sen *şimdi* var gücünle tümüyle tin olmaya ve tin içinde çözülmeye can atıyorsun. Tin senin idealindir; erişilmemiş olan, öte taraftaki olandır: Tin Senin tanrın demektir, 'tanrı tindir'[188] ... Tinsel olmayan bir artıktan kurtulamadığın için Sen kendi kendine verip veriştiriyorsun. Tinden fazlasıyım demek yerine *Sen* pişmanlıkla şöyle *diyorsun*: Ben tinden daha azım ve tini, saf tini, ya da tinden başka bir şey olmayan tini Ben yalnızca düşünebilirim, ama o Ben değilim. *Ve Ben o değilsem, o halde o bir başkasıdır,* başka biri olarak varlık sürdürür; Ben ona 'Tanrı' derim."

Önce, uzun bir süre yoktan bir şey var etme hokkabazlığıyla oyalandıktan sonra, şimdi birdenbire, tamamen "doğal" bir şekilde, tinden de farklı olan, kısacası bir şey olan ve saf tin, yani hiçbir şey olmak isteyen bir bireyle karşılaşıyoruz. Çok daha kolay olan bu sorunla (bir şeyi hiçbir şey yapmak) birlikte hemencecik, "kusursuz tini henüz daha aramak zorunda olan" gencin tüm hikâyesine yeniden ulaşmış oluyoruz ve artık, her türlü sıkıntı karşısında dokunulmaz olmak için, yalnızca sayfa 17 ve 18'deki eski söylemleri çıkınımızdan çıkarmamız yeterli. Özellikle de insanın Szeliga gibi, itaatkâr ve inançlı bir uşağı varsa. Stirner ona, kendisi –"Stirner"– "düşünmenin coşkusu içinde" *nasıl* "kolayca şaşkına dönüyorsa", onun –Szeliga'nın– da "tin coşkusuna" *öyle* "kapıldığını" ve onun –Szeliga'nın– "şimdi var gücüyle tümüyle tin *olmaya*" can attığını, yani şimdi sayfa 18'deki gencin rolüne bürünmesi gerektiğini yutturabiliyor. Szeliga buna inanıyor ve korkudan titreyerek ona itaat ediyor. Aziz Max, ona kükreyerek emirler yağdırdığında o itaat ediyor: Tin senin idealindir, senin Tanrındır. Sen bunu benim için yap, şunu benim için yap. Şimdi "Sen öfkelen", şimdi "Sen söyle", şimdi "Sen düşüne*bilirsin*" vb. "Stirner" ona, "saf tinin başka biri olduğunu, çünkü onun" (Szeliga'nın) "*o olma*dığ*ı*"nı yutturuyorsa, o halde ona inanabilecek ve bütün bu saçmalıkları kelimesi kelimesine tekrarlayabilecek tek kişi gerçekten de Szeliga'dır. Bu arada *Jacques le bonhomme*'un bu saçmalıkları bir araya getirdiği yöntem, gençlik konusu ele alınırken ayrıntılı bir biçimde analiz edilmişti. Sen matematikçiden başka bir şey de olduğunun pekâlâ farkında olduğun için, tümüyle matematikçi olmaya, matematik içinde erimeye can atıyorsun. Matematikçi senin idealindir; matematikçi demek senin Tanrın demek. Sen pişmanlıkla şöyle diyorsun: Ben matematikçiden daha azıyım ve matematikçiyi ancak tasavvur edebilirim. Ve ben o değilsem, o halde o bir başkasıdır, başka biri olarak varlık sürdürür; Ben ona "Tanrı" derim. Szeliga'nın yerinde bir başkası olsaydı Arago derdi.

"Şimdi nihayet" Stirner'in cümlesinin "genç"in bir tekrarı olduğunu kanıtlamamızdan "sonra", "kişi", onun "gerçekte esas itibarıyla kendi önüne" Hıristiyan çileciliğin tinini, genel olarak tinle ve örneğin 18. yüzyılın uçarı zekâsını Hıristiyan akılsızlığıyla özdeşleştirmek "dışında bir görev koymadığını" söyleyebilir artık.

Demek ki, Stirner'in iddia ettiği gibi "Ben ve tin, farklı şeylere verilen isimler oldukları için; ben tin, tin de ben olmadığı için" tinin öte dünyada ikamet ettiği, yani Tanrı olduğu zorunlu sonucu doğmaz, aksine bunu doğuran, Szeliga'ya hiç nedensiz atfedilen, onu bir çilekeş, yani Tanrı (saf tin) olmak isteyen ama bunu yapamadığı için de tanrıyı kendi dışında varsayan biri haline getiren "tin coşkusu"dur. Oysa söz konusu olan, tinin önce *kendisini* yoktan var etmesi ve sonra kendisinden *hayaletler* yaratması gerektiğiydi. Bunun yerine şimdi Szeliga, tanrıyı (burada bahsi geçen biricik tini) üretiyor. Ve bu, o, Szeliga, yani tin olduğu için değil, tersine o, Szeliga, yani kusurlu tin, tinsel olmayan tin, dolayısıyla aynı zamanda tin-olmayan olduğu için böyledir. Ne var ki, Hıristiyan tin tasavvurunun nasıl tanrı olarak doğduğuna dair tek kelime etmiyor Aziz Max; oysa bu artık o kadar da büyük bir hokkabazlığı gerektirmiyor. O bu tasavvuru açıklamak için onu varsayıyor.

Tinin yaratılış hikâyesi "gerçekte esas itibarıyla kendi önüne" Stirner'in midesini yıldızların arasına yerleştirmek dışında "bir görev koymuyor."

| | |
|---|---|
| "Tam da biz, bizim içimizde ikamet eden *tin* olmadığımız için, tam da bu nedenle onu | "Tam da biz, bizim içimizde ikamet eden *mide olmadığımız* için, tam da bu nedenle onu |

kendi dışımızda varsaymamız gerekiyordu; o biz değildi, dolayısıyla onu ancak bizim dışımızda, bizden ötede, öte dünyada var olarak düşünebilirdik. (sf. 43)

Söz konusu olan, tinin önce kendisini, sonra da kendi içinden kendisinden başka bir şey yaratması gerektiğiydi. Soru şuydu: Bu başka şey nedir? Bu soruya yanıt verilmedi, fakat yukarıdaki "çeşitli dönüşümler" ve manevralardan sonra, aşağıdaki soruya dönüştü:

"Tin benden *başka bir şeydir*. Peki, bu başka şey nedir?" (sf. 45)

Demek ki şimdi karşımızda duran soru şu: Tin, benden başka nedir? Oysa asıl soru şuydu: Hiçbir şeyden yaratılması dolayısıyla tin kendisinden başka nedir? Bu soruyla birlikte Aziz Max bir sonraki "dönüşüm"e sıçramaktadır.

*B. Musallatlılar (Saf-Olmayan Tin Tarihi)*

Aziz Max şimdiye dek, antik ve modern dünyayı "bir tinin zahiri bedeni" olarak, hayaletimsi bir görünüm olarak kavramakla ve onda yalnızca hayalet savaşları görmekle, farkında olmadan bir ruh çağırma kılavuzu sunmaktan öte bir şey yapmış değil. Fakat şimdi, bilinçli ve *ex-profesio*[189] olarak bir hayalet çağırma kılavuzu sunuyor.

*Ruh çağırma kılavuzu*. Kişi kendini önce emsalsiz bir ahmağa dönüştürmeli; yani kendisini Szeliga olarak varsaymalıdır. Sonra, tıpkı Aziz Max'ın Szeliga'ya konuştuğu gibi kendi kendisine şunları söylemelidir: "Dünyada etrafına bakın ve her yerden bir tinin sana bakıp bakmadığını kendin söyle!" Kişi, bunu tasavvur edebilecek duruma geldi mi, tinler "kolayca" kendiliğinden gelir. "Çiçek" kişinin gözüne yalnızca "yaratıcı" olarak, dağlar "yücelik tini" olarak, su "özlem tini" olarak ya da tinin özlemi olarak görünecektir ve "insanın içinden milyonlarca tinin konuştuğunu duyacaktır." İnsan bu düzeye erişti mi, Stirner'le koro halinde haykırabilir: "*Evet*, bütün dünyada heyula cirit atıyor". Ondan sonra, başka bir haykırışta bulunabilecek "noktaya doğru ilerlemek pek de zor değildir" (sf. 93): Sadece *içinde* mi? Hayır, bizzat kendisi heyula" (Konuşmanız şöyle olmalı: Evet, evet, Hayır, hayır; bunun ötesi musibettir, yani mantıksal geçiş) "o bir tinin dönüşen zahiri bedenidir, o heyuladır." Sonra, güvenle "ya yakına ya da uzaklara bak; etrafını hayaletimsi bir dünya çevreliyordur... Tinler görüyorsun." Eğer sıradan bir insansan bununla tatmin olabilirsin; fakat Szeliga ile boy ölçüşebileceğini düşünüyorsan, o halde kendi içine de bakabilirsin, ama "o zaman", bu vesileyle ve bu üst düzey Szeligalıkta, "senin tininin de bedenin içinde hayalet gibi cirit attığını", bizzat kendin "kurtarılmayı bekleyen" bir hayalet olduğunu, "yani bir tin" olduğunu keşfedersen "şaşırmamalısın". Böylelikle sen öyle bir noktaya erişmiş olacaksın ki; sen "bütün" insanların içinde "tinler" ve "hayaletler" görebileceksin, dolayısıyla da ruh çağırmacılık "nihai amacına ulaşmış" olacak. (sf. 46-47)

Bu kılavuzun temeli, ama çok daha doğru ifade edilmiş haliyle Hegel'de, özellikle *Tarih Felsefesi*'nde (cilt 3, sf. 124-125) bulunur.

Aziz Max kendi kılavuzuna o kadar inanıyor ki, sonuçta kendisi Szeliga oluyor ve şunu iddia ediyor:

> "Söz beden olalı dünya tinleştirilmiştir, büyülenmiştir, heyuladır."

"Stirner", "tinler görüyor."

Aziz Max bize Hıristiyan tininin bir fenomenolojisini sunmak niyetinde ve alışkanlığı olduğu üzere meselenin yalnızca bir yönünü çıkarıp ele alıyor. Hıristiyanlar için dünya yalnızca tin*leştiril*miş değildi, en az bir o kadar da tin*siz*leştirilmişti. Oysa Hegel bunu, az önce adı geçen yerde doğru bir biçimde kabul etmiş ve iki yönü de birbiriyle ilişki içinde ele almıştır. Tarihsel bir yöntem izlemek isteseydi Aziz Max'ın da bunu yapması gerektirdi. Hıristiyan bilincinde dünyanın tinsizleştirilmesi karşısında, "her yerde Tanrılar gören" Antikler aynı gerekçeyle dünyayı tinleştirenler olarak da ele alınabilirdi. Bu, mübarek diyalektikçimizin iyi niyetli bir ikazla reddettiği bir görüştür: "Sevgili Modern insanım, Tanrılar tin değildirler." (sf. 47). İmanlı Max, tin olarak yalnızca *kutsal* ruh'u tanıyor.

Fakat o bize bu fenomenolojiyi sunmuş olsaydı bile (ki bu Hegel'den sonra fuzuli bir iştir), bize henüz bir şey sunmuş olmazdı. Böylesi hayalet öyküleriyle yetinilen bir bakış açısının kendisi, dini bir bakış açısıdır. Çünkü bu bakış açısından hareket edildiğinde, dini ampirik koşullardan hareketle açıklamak ve belirli sınai ve ticari ilişkilerin zorunlu olarak belirli bir toplum biçimiyle, dolayısıyla belirli bir devlet biçimiyle ve dolayısıyla da belirli bir dini bilinç biçimiyle bağlantılı olduğunu göstermek yerine, din dayanak alınır, din *causa sui*[190] olarak görülür (zira "öz-bilinç" de "insan" da halen dindardır). Stirner, Ortaçağ'ın gerçek tarihine bakmış olsaydı eğer, Hıristiyan dünya tasavvurunun Ortaçağ'da neden tam da bu biçimi aldığını ve sonradan başka bir biçime nasıl geçtiğini görebilirdi. Keza, "Hıristiyanlığın" *hiçbir tarihe sahip olmadığını* ve birbirinden farklı dönemlerdeki bütün o farklı ele alış biçimlerinin "dini tinin" "öz-belirlenimleri" ve "gelişim süreçleri" olmadığını, tersine dini tinin her türlü etkisine karşı bağışık tümüyle ampirik nedenlerin doğurduğu sonuçlar olduğunu görebilirdi.

Stirner bir "izlek takip etmediği" için (sf. 45), ruh çağırmayı daha ayrıntılı olarak ele almaya başlamadan önce, daha şimdiden, Stirner'in insanlarının ve onların dünyalarının geçirdiği çeşitli "dönüşümlerin", yalnızca tüm dünya tarihinin Hegelci felsefenin bedenine dönüştürülmesinden, yani yalnızca görünüşte Berlinli profesörün düşüncelerinin "başka bir biçimi" olan hayaletlere dönüştürülmesinden ibaret olduğunu söylemek mümkün.

Hegel'in İncili "Fenomenoloji"de, "Kitap"ta, öncelikle bireyler "Bilinç"e, dünya [da] "Nesne"ye dönüştürülür. Böylece yaşamdaki ve tarihteki çeşitlilik, "Bilinç"in "Nesne"ye yönelik farklı bir tutumuna indirgenir. Bu farklı tutum da yeniden üç ana ilişkiye indirgenir: 1- Bilincin hakikat olarak nesneyle, ya da salt nesne olarak hakikatle ilişkisi (örneğin duyusal bilinç, doğa dini, İyon

felsefesi[61], Katoliklik, otoriter devlet vs.). 2- *Hakiki olan* olarak bilincin nesneyle ilişkisi (akıl, tinsel din, Sokrates, Protestancılık, Fransız Devrimi). 3- bilincin nesne olarak hakikatle ya da hakikat olarak nesneyle hakiki ilişkisi (mantıksal düşünme, spekülatif felsefe, tin için varolan tin). İlk ilişki Hegel'de de Tanrı-Baba olarak, ikincisi İsa olarak, üçüncüsü de kutsal ruh olarak kavranır. Stirner, bu dönüşümleri daha önce Çocuk ve Genç'te, Antikler ve Modernlerde kullanmış, daha sonra Katoliklik ve Protestanlıkta, Zenci ve Moğol'da vs. tekrarlamış ve bir düşüncenin bu kılık değiştirme dizisini şimdi büyük bir sadakatle ve imanla, karşısında kendisini "cismani birey" olarak kabul ettirmek, ispatlamak zorunda olduğu dünya olarak kabul ediyor.

*İkinci ruh çağırma kılavuzu*. Dünya hakikat hayaletine nasıl dönüştürülür ve kişi kendisini kutsanmış ya da hayaletimsi birine nasıl dönüştürür. Aziz Max ile uşağı Szeliga arasında geçen bir konuşma (sf. 47, 48):

> *Aziz Max*: "Senin tinin var, çünkü düşüncelerin var. Düşüncelerin neler?"
>
> *Szeliga*: "Tinsel varlıklar."
>
> *Aziz Max*: "Yani şeyler değil, öyle mi?"
>
> *Szeliga*: "Hayır, ama şeylerin tini, bütün şeylerdeki en önemli şey, en derinlerindeki öz, onların fikri."
>
> *Aziz Max*: "Demek ki senin ne düşündüğün yalnızca sana ait bir düşünce değil, öyle mi?"
>
> *Szeliga*: "Aksine, o, dünyadaki en gerçek, asıl hakiki olan şeydir. O, hakikatin kendisidir. Yalnızca hakikaten düşündüğümde hakikati düşünüyorum. Hakikat hakkında yanılabilirim, onu *kavrayamayabilirim*. Fakat hakikaten *bilgi edindiğim* zaman, bilgimin nesnesi hakikattir."
>
> *Aziz Max*: "O halde sen her daim hakikati bilmeye çalışıyorsun, değil mi?"
>
> *Szeliga*: "Hakikat benim için kutsaldır[191]... *Hakikat*'i ortadan kaldıramam. Hakikate inanıyorum, bu yüzden onu araştırıyorum. Ondan daha yüce bir şey yoktur; o ebedidir. Hakikat Kutsal'dır, Ebedi'dir."
>
> *Aziz Max* (öfkeyle): "Ama, içinin bu Kutsal'la dolmasına izin vermekle sen kendin kutsallaşıyorsun!"

Demek ki Szeliga, bir nesnenin hakikaten bilgisini edindiği zaman o nesne, nesne olmaktan çıkıyor ve "Hakikat" oluyor. Bu, hayaletlerin ilk büyük ölçekli imalâtıdır. Mesele artık nesnelerin bilgisi değil, hakikatin bilgisidir. Önce

nesnelerin hakikaten bilgisini ediniyor. Bunu, bilginin hakikati olarak saptıyor ve ardından hakikatin bilgisine dönüştürüyor.

Böylece Szeliga'nın, tehditkâr azizimizin dayatmasıyla hakikati bir hayalet olarak kabul etmesinin ardından; haşin efendisi, hakikat özlemiyle "her daim" mi dolup taştığı sorusuyla vicdanına baskı yapıyor. Bu soruyu duyan Szeliga'nın kafası allak bullak oluyor ve düşüncesini zamansızca ağzından kaçırıveriyor: "Benim için hakikat kutsaldır." Fakat hatasını hemen anlıyor ve mahcup bir halde nesneleri, artık hakikate değil, hakikatlere dönüştürüyor ve bu hakikatlerin hakikati olarak "Hakikat"i, ortadan kaldırılabilir hakikatlerden *ayırdıktan* sonra, artık ortadan kaldırılması olanaksız bir Hakikat olarak soyutlayarak hatasını düzeltmeye çalışıyor. Böylece hakikat "ebedi" oluyor. Ne var ki ona "kutsal", "ölümsüz" gibi sıfatlar yüklemekten tatmin olmayarak Hakikat'i "Kutsal", "Ebedi" olarak özneleştiriyor. İşte şimdi Aziz Max elbette Szeliga'ya, içinin kutsal olanla "dolmasına" izin vermesiyle "kendisinin kutsallaştığını" ve bundan böyle içinde "heyuladan öte bir şey bulamazsa" eğer "şaşırmaması" gerektiğini açıklayabilir. Bunun üzerine azizimiz vaazına başlıyor: "Ayrıca Kutsal, senin duyuların için değildir", diyor ve tamamen tutarlı bir "*ve*" bağlacı kondurarak ekliyor: "Bir duyusal olarak sen onun izini asla bulamayacaksın"; çünkü duyusal nesneler "tükendikten" sonra, onların yerini "Hakikat", "kutsal Hakikat", "Kutsal" almıştır. "Aksine" –haliyle!– "senin inancın, daha da kesin bir ifadeyle senin tinin içindir" (senin tinsizliğin için); "çünkü onun kendisi bir Tinseldir" (*per appositionem*[192]), "bir Tin" (yine *per appos.*), "Tin için tindir". İşte bu, cismani dünyayı, "Nesneleri", bir dizi aritmetik *apozisyon*[193] yoluyla "Tin için tin"e dönüştürme sanatıdır. Burada bu diyalektik apozisyon yöntemine hayranlık duymaktan başka bir şey gelmiyor elimizden; ileride onu inceleme ve tüm klasik güzelliği içinde sergileme olanağı bulacağız.

Bu apozisyon yöntemi tersine de çevrilebilir; örneğin burada, bir kez "Kutsal"ı ürettikten sonra, o yeni bir apozisyon almaz, fakat yeni bir tanımlamanın apozisyonu haline getirilir: Bu, terimler takımıyla denklemin birleşimidir. Böylece, herhangi bir diyalektik süreç sonunda "geriye kalan", "kendimden daha fazla hizmet etmem gereken" (*per appos*), "benim için her şeyden önemli olması gereken" (*per appos.*), "başka bir şeye dair düşünce", "kısacası, içinde kendi hakiki selametimi aramam gereken bir şeye" (ve nihayet *per appos.* ilk sıraya geri dönüş), "bir 'kutsal'a" dönüşür. (sf. 48)

Burada, birbirine eşitlenen ve böylece büyük çeşitlilikte denklemler için kapı aralayabilen iki terimler takımına sahibiz. Bunu daha sonra ele alacağız. Bu yöntem sayesinde, şimdiye dek yalnızca salt teorik ilişkilerin salt teorik bir

belirlenimi olarak gördüğümüz "Kutsal" da, "içinde kendi hakiki selametimi aramam gereken" bir şey olarak, Kutsal'ı Egoist'in karşıtına dönüştürmeyi mümkün kılan yeni bir pratik anlam kazanıyor. Bu arada, bu diyaloğun ve onu izleyen vaazın, daha önce üç-dört kez karşılaşmış olduğumuz gençlik hikâyesinin yeni bir tekrarından başka bir şey olmadığını ayrıca belirtmeye gerek yok sanırız.

"Egoist"e ulaşmış bulunduğumuz bu noktada, Stirner'in "izleği"ni takip etmeyi kesiyoruz. Çünkü birincisi, onun kurgusunu, araya serpiştirilmiş tüm intermezzolardan[195] arındırılmış olarak, en saf haliyle sunmak zorundayız; ikincisi de söz konusu intermezzi (Sanço, "Lazaroni'nin"e benzeterek [*Wigand*, sf. 159, doğrusu *Lazzarone*] intermezzi'ler[196] derdi), nasıl olsa kitabın başka başka yerlerinde tekrar karşımıza çıkıyor. Zira Stirner, kendi talebine, kişinin kendisini "daima kendi içine geri alması" talebine uymak şöyle dursun, tam tersini yapıyor, kendisini sürekli olarak yeniden dışa vuruyor. Burada yalnızca şunu belirtmekle yetinelim ki, sayfa 45'te ortaya atılan, "Ben'den farklı olup Tin olan şey nedir?" sorusuna verilen şimdiki yanıtın, o şeyin Kutsal, *id est*[197] Ben'e yabancı olan şey olduğu ve Ben'e yabancı olan her şeyin buna göre –telaffuz edilmemiş bazı apozisyonlar, "kendinde" apozisyonlar sayesinde– teklifsizce tin olarak kabul edildiğidir. Tin, kutsal olan, yabancı olan, savaş açtığı özdeş tasavvurlardır. Tıpkı daha en başında, genç ve adam bahsinde de neredeyse sözcüğü sözcüğüne olduğu gibi. Yani, anlayacağımız, sayfa 20'den bu yana bir adım bile ilerleyebilmiş değiliz.

## a) Heyula

Aziz Max, "tinin dölleri" olan "tinlerle" (sf. 39), hepsinin hayaletselliği ile şimdi cidden uğraşacak. (sf. 47) En azından böyle sanıyor. Gerçekteyse, insanları önsel olarak genel kavramların temsilcileri olarak varsayan şimdiye kadarki tarih anlayışına yalnızca yeni bir isim veriyor. Bu genel kavramlar burada ilk önce zencimsi halde, nesnel, insanlar açısından cismani tinler olarak sahneye çıkıyor ve bunlar bu evrede hayaletler veya *heyula* ismini alıyor. Baş hayalet elbette "insan"ın kendisidir; çünkü insanlar şimdiye kadar söylenenlere bakılırsa, yalnızca bir genelin, varlığın, kavramın, kutsalın, yabancının, tinin temsilcisi olarak, yani yalnızca hayaletimsiler, hayaletler olarak birbirleri için vardırlar. Ve çünkü Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde (sf. 255) ve başka yerlerde Tin, insan açısından "şeylik biçimine" sahip olduğu ölçüde başka bir insandır. (Aşağıda "insan" üzerine söylenenlere bakınız.)

Anlayacağımız, burada, göklerin açıldığını ve türlü türlü hayaletlerin birbiri ardı sıra önümüzden geçtiklerini görüyoruz. *Jacques le bonhomme*, Antik ve Modern çağı bize daha önce, yanlarında Tanrının tüm o masum buluşlarının vb. düpedüz ikinci sınıf kaldığı, devasa hayaletlerin bir resmigeçidi olarak sunmuş olduğunu unutuyor sadece.

Hayalet No. 1: *En yüce varlık*; Tanrı (sf. 53). Şimdiye kadar söylenenlerden sonra bekleneceği gibi, imanıyla evrensel-tarihsel dağları yerinden oynatan[198] *Jacques le bonhomme*, "insanların binlerce yıldır önlerine koydukları *görevin*", "korkunç bir imkânsızlıkla, sonu gelmez bir Danaid-çabasıyla[62] kendilerine işkence çektirerek" "tanrının varlığını kanıtlamak" olduğuna inanıyor. Bu akıl almaz inanç üzerine nefesimizi daha fazla tüketmeye gerek yok.

Hayalet No. 2: *Öz*. Bizim azizimizin öz hakkında söyledikleri, Hegel'den kopya ettiklerini çıkarıp bir kenara bıraktıktan sonra, "tumturaklı sözlerle ve sefil düşüncelerle" (sf. 53) sınırlıdır. Özden dünyanın özüne ilerlemek "zor değil"; ve dünyanın özü de kuşkusuz şudur:

Hayalet No. 3: *Dünyanın faniliği*. Bu konuda, buradan "kolayca" şunların türediğini söylemek dışında söylenecek bir şey yok.

Hayalet No. 4: *İyi ve kötü varlıklar.* Doğrusu bu konuda bir şeyler söylenebilirdi, ne var ki söylenmiyor ve hemen bir sonrakine geçiliyor:

Hayalet No. 5: *Öz ve onun âlemi.* Bizim dürüst yazarımızın burada tekrar özden bahsetmesinde şaşılacak bir şey yok. Çünkü o "beceriksizliğinin" farkında (*Wigand*, sf. 166) ve yanlış anlaşılmamak için her şeyi birkaç kez tekrarlıyor. Öz burada ilkin bir "âlemin" sahibi olarak tanımlanıyor, ardından da onun hakkında "öz" (sf. 54) olduğu söyleniyor ve hemen ardından uçarcasına bir çabuklukla,

Hayalet No. 6: "*Özler*"e dönüşüveriyor. Yalnızca ve yalnızca onları idrak ve kabul etmek dindir. "Onların" (özlerin) "âlemi bir özler âlemidir." (sf. 54) Bu noktada, görünürde hiçbir neden olmaksızın, aniden,

Hayalet No. 7: *Tanrı-Adam*, İsa ortaya çıkıveriyor. Stirner onunla ilgili olarak onun "*cüsseli*" olduğunu söyleyebiliyor. Eğer Aziz Max İsa'ya inanmıyorsa bile, en azından onun "gerçek cüssesi"ne inanıyor. Stirner'e göre İsa tarihe büyük bir *Misère*[199] getirdi. Duygusal azizimiz, gözleri dolarak "en güçlü Hıristiyanların onu anlayabilmek uğruna nasıl zayıf düştüklerini" anlatıyor. Gerçekten de, "böylesi bir ruhsal ıstıraba neden olan bir hayalet görülmemişti. Cinnetler ve sinirleri harap eden sarsıntılar geçiren bir şaman, bu kavranılması en güç hayalet

hakkında kafa yoran Hıristiyanlar kadar acı çekmemiştir." Aziz Max, İsa'nın kurbanlarının mezarı başında bir damla duygusal gözyaşı döküyor ve ardından "korkunç varlık"a geçiyor.

Hayalet No. 8: *İnsan*. Cesur yazarımız burada süreğen bir "dehşete" kapılıyor. "Kendi kendisinden korkuyor", her insanda "ürkütücü bir heyula", içinde tekin olmayan şeylerin "olageldiği" "korkunç bir heyula" görüyor (sf. 55, 56). Kendisini son derece tedirgin hissediyor. Görüngüler ile öz arasındaki uçurum onda huzur namına bir şey bırakmıyor. O tıpkı, Abigail'in kocası Nabal gibidir ve onun hakkında, özünün görünümünden ayrı olduğu yazılıdır: Maon'da bir adam vardı; varlığı[200] Karmel'deydi (İncil; 1. Samuel; 25:2). "Ruhsal ıstıraplar" içindeki Aziz Max tam zamanında, çaresizlikten kafasına bir kurşun sıkmadan önce, birdenbire, "kölelerinde böyle şeyleri hiç dikkate almayan" Antikleri hatırlayıveriyor. Bu onu,

Hayalet No. 9: *Ulusal tin'e*[201] götürüyor (sf. 56). Şimdi artık zaptedilemez hale gelen Aziz Max, onun hakkında da aynı şekilde "dehşetli" imgelemlerde bulunuyor ki,

Hayalet No. 10: "*Her şey*"i bir heyulaya dönüştürebilsin. Ve nihayet, sayılabilecek bir şey kalmadığında, "kutsal ruh"u, gerçeği, adaleti, yasayı, (hâlâ unutamadığı) iyi davayı ve yarım düzine kadar başka, birbiriyle tamamen alakasız şeyi hayaletler sınıfında toplayabilsin.

Bunun ötesinde koca bölümde, Aziz Max'ın tarihsel bir dağı imanıyla yerinden oynatması hariç, dikkate değer hiçbir şey yok. Zira ona göre (sf. 56), "ezelden beri kişi, ancak daha yüce bir varlık hatırına hürmet görmüştür, yalnızca bir hayalet olarak kutsanmış, yani" (yani!) "korunan ve kabul gören bir kimse olarak görülmüştür." Bu, salt iman gücüyle yerinden oynatılan dağı tekrar doğru yerine oturtursak cümleyi şöyle "okumak" gerekir: Yalnızca korunan, yani kendi kendini koruyan ve ayrıcalıklı, yani kendi kendini ayrıcalıklı kılan kimseler hatırına daha yüce varlıklara hürmet edilmiş ve hayaletler kutsanmıştır. Aziz Max, örneğin, insanların maddi koşullar ve çıkarlar, sözgelimi çeşitli kabileler arasındaki düşmanlıklar nedeniyle bir arada durduğu, üretken güçlerin yetersizliği yüzünden her birinin ya köle ya da köle sahibi olmak zorunda kaldığı vb. vb.; yani, belli bir halka ait olmanın "en doğal çıkarlar"ın (*Wigand*, sf. 162) gereği olduğu Antikçağda, bu çıkarları doğuran neden olarak yalnızca halk ya da "milliyet" kavramını görüyor. Aynı şekilde, ikiyüzlü burjuva kozmopolitizmini ve insan kavramını serbest rekabetin ve dünya ticaretinin yarattığı Modern çağda, tam aksine, insanın daha sonraki felsefi tasarımının söz konusu ilişkileri,

onun "esinlemeleri" olarak (sf. 51) meydana getirdiğini düşünüyor. Aynı yaklaşım din konusunda da geçerli; yani özler âlemi. Onu, yegâne âlem sanıyor; ama onun özleri hakkında bir şey bilmiyor. Aksi halde onun, din *olarak*, ne bir öze ne de bir âleme sahip olduğunu bilmesi gerekirdi. Dinde insanlar kendi ampirik dünyalarını, salt düşünülen ve tasavvur edilen, karşılarına yabancı bir şey olarak çıkan bir varlığa dönüştürürler. Bu da kesinlikle, yine başka kavramlarla, "öz-bilinç"le ve ona benzer zırvalarla değil, ancak bugüne kadarki üretim ve ekonomik ilişki biçiminden yola çıkılarak açıklanabilir. Ve o da en az, *self-acting mule*'un[202] icadı ve demiryollarını kullanmanın Hegelci felsefeden bağımsız olması kadar saf kavramdan bağımsızdır. Stirner, dinin "özü"nden, yani bu öz-olmayanın[203] maddi temelinden söz etmek istiyorsa eğer, o halde bunu "insanın özünde" ya da Tanrının sıfatlarında değil, dini gelişmenin her bir aşamasını mevcut halde bulacağı maddi dünyada aramak zorundadır. (Bkz. yukarıda Feuerbach.)

Önümüzden geçip giden tüm "hayaletler", tasavvurlardı. Gerçek temelleri bir tarafa bırakıldığında (ki Stirner zaten bunu yapıyor), bilinç içerisindeki tasavvurlar, insanların kafasındaki düşünceler olarak ele alındığında; nesnelliklerinden uzaklaştırılıp tekrar özneye geri alınan, tözden öz-bilince taşınan bu tasavvurlar saplantıdır; ya da *sabit fikirdir*.

Aziz Max'ın hayaletler tarihi konusunda Feuerbach'ın *Anekdotis II*, sayfa 46'da[63] ne dediğine bakalım:

> "Teoloji *hayaletlere inanmaktır*. Ancak, sıradan teolojinin hayaletleri duyusal imgelemlerde, spekülatif teoloji ise anlamsız soyutlamalarda bulunur."

Aziz Max, modern zamanların bütün eleştirel spekülatörleri ile, bağımsızlaşan düşüncelerin, nesneleştirilen düşüncelerin –hayaletler– dünyaya hükmettiğine ve hükmetmekte olduğuna, şimdiye kadarki tüm tarihin teolojinin tarihinden ibaret olduğuna dair inancı paylaştığından, bu tarihi bir hayaletler tarihine dönüştürmekten daha kolay bir şey olamazdı. Anlayacağımız, Sanço'nun hayaletler tarihi, spekülatörlerin geleneksel hayalet inancına dayanmaktadır.

### b) Saplantı

"Hey Adam, kafanda heyulalar cirit atıyor!.. Sabit bir fikrin var!" diye gürlüyor Aziz Max kölesi Szeliga'ya. "Sanma ki şaka yapıyorum", diye tehdit ediyor onu. Vakur "Max Stirner"in şaka yapabileceğini düşünmeye kalkma.

Tanrının adamı, nesneden özneye, heyuladan saplantıya geçmek için yine sadık kölesi Szeliga'sına ihtiyaç duyuyor.

Saplantı tekil bireyin içindeki hiyerarşidir, "onun içindeki" düşüncenin "onun üzerindeki" egemenliğidir. Dünya, 20. sayfadaki hayal âlemindeki gencin karşısına kendi "sanrıları" olarak, hayaletler dünyası olarak çıktıktan sonra, gencin "kafasının öz ürünleri" kafasının içinde büyüyerek kafasını aşar. Kendi sanrılarının dünyası –bu onun ilerlemesidir– artık onun harap kafasının dünyası olarak varlığını sürdürür. "Modernlerin dünyası"nı hayal âlemindeki gencin dünyası olarak karşısında bulan adam, Aziz Max, ister istemez "neredeyse tüm bir insanlığın düpedüz ahmaklardan, tımarhane sakinlerinden oluştuğunu" ilan etmek zorunda kalır.

Aziz Max'ın, insanların kafalarının içinde keşfettiği saplantı, onun kendi saplantısından başka bir şey değildir; dünyayı *sub specie aeterni*[205] gören ve gerek ikiyüzlü boş laflarını, gerekse de yanılgılarını eylemlerinin gerçek motifleri kabul eden "aziz"in saplantısıdır. Naif, sofu adamımızın, kendinden emin bir halde şu büyük önermeyi sarf etmesinin nedeni de budur: "İnsanlığın neredeyse tamamı daha yüce olana tapar." (sf. 57)

"Saplantı sabit bir fikirdir", yani "insanı kendisine bağımlı kılan bir fikir"dir; ya da ileride daha popüler bir biçimde dile getirildiği gibi, "*insanların kafalarına taktıkları*" türlü türlü yavanlıklardır. Aziz Max, hiç güçlük çekmeden, insanları boyunduruk altına alan her şeyin, örneğin yaşamak için üretme ihtiyacı ve buna bağlı koşulların, böyle bir "yavanlık" ya da "*sabit fikir*" olduğu sonucuna varıyor. "İnsan hayatı" efsanesinde gördüğümüz üzere, çocuğun dünyası yegâne "şeyler dünyası" olduğundan, "çocuk açısından" (bazen de hayvanlar açısından) var olmayan her şey, her halükârda bir "fikir", hatta "kolaylıkla denebilir" ki "sabit bir fikir"dir. Gençten ve çocuktan daha uzun bir süre kurtulamayacağız.

Saplantı bölümünün yegâne maksadı, saplantı kategorisini "İnsan"ın tarihinde varlığını saptamaktır. Saplantılara karşı verilen asıl mücadele bütün "kitap" boyunca sürüp gider ama özellikle ikinci kısmında verilir. Dolayısıyla burada birkaç saplantı örneği vermekle yetinebiliriz.

*Jacques le bonhomme* 59. sayfada şu inancını dile getiriyor: "Gazetelerimiz tıka basa politikayla dolu, çünkü onlar insanın *zoon politikon*[206] olmak için yaratıldığı kuruntusuna kapılmışlardır." Demek ki *Jacques le bonhomme*'a göre politika yapılmasının nedeni, gazetelerin politikayla dolu olmasıdır! Eğer bir kilise babası, gazetelerimizdeki borsa haberlerine bakacak olsa, Aziz Max'tan

farklı bir yargıda bulunmayıp şöyle demeli: Bu gazeteler tıka basa borsa haberleriyle dolu; çünkü onlar insanın mali spekülasyonlar yapmak için yaratıldığı kuruntusuna kapılmıştır." Demek ki gazetelerin saplantısı yok, saplantının "Stirner"i var.

Ensestin mahkûm edilmesi ve tek eşlilik kurumu "kutsal"dan hareketle açıklanıyor: Onlar "kutsal olan"dır. Eğer Persler arasında ensest mahkûm edilmemişse ve Türklerde çok eşlilik kurumu varsa, o halde onlarda ensest ve çok eşlilik "kutsal"dır. Bu iki kutsal arasında, Perslerin ve Türklerin "kafalarına taktıkları" saçmalıkların, Hıristiyan Cermen halklarınkinden farklı olması dışında bir fark tespit etmek mümkün değil. –Kendini tarihten "tam zamanında" "koparmanın" kilise babalarına özgü tarzı– *Jacques le bonhomme*'un, belirli toplumsal koşullarda ensestin ve çok eşliliğin mahkûm edilmesinin gerçek, maddi nedenlerinden o denli bihaber ki, bunun yalnızca bir dinsel dogma olduğunu açıklıyor ve her dar kafalı burjuvayla fikir birliği içinde, eğer biri böylesi bir suç nedeniyle hapse atılmışsa, onu "ahlaki ıslah evi"ne kapatanın "temiz ahlaklılık" olduğunu sanıyor (sf. 61). Kaldı ki Stirner, zindanları genel olarak ahlaki ıslah evleri sanmaktadır. Bu bakımdan da, bu konuda epey bir birikime sahip eğitimli burjuva düzeyinin çok altında kalmaktadır; bakınız: Cezaevi literatürü. "Stirner"in "zindanları", Berlin kentlisinin en abes illüzyonlarındandır; kaldı ki onun bu zindanları "ahlaki ıslah evi" tanımlamasına layık bulması pek zordur.

Stirner, "araya yerleştirilmiş" bir "tarihsel refleksiyon" aracılığıyla, "tam insanın, tüm yetenekleriyle birlikte kendini dindar olarak ortaya koymasının kaçınılmaz olduğunu" (sf. 64) keşfettikten sonra, "o halde" "şimdi böylesine adamakıllı dindar olduğumuz için", "*jüri üyelerinin*" *yemininin* "bizi ölüme mahkûm etmesinde ve iyi bir Hıristiyan olarak polis memurunun '*resmi yemini*' gereği bizi kodese tıkmasında" "da gerçekten şaşılacak bir şey yok". Tiergarten'de sigara içtiği için jandarma onu durdurduğunda[64], ağzındaki sigarasını alıp söndüren, bu iş için maaş alan ve kesilen para cezalarından pay alan Prusya Kraliyet jandarması değil, "resmî yemin"dir. Aynen bu şekilde, mahkeme jürisinde oturan burjuvanın gücü –*amis du commerce*'in[207] burada kendilerine verdikleri sahte görünüm nedeniyle– Stirner'in gözünde yemin etmenin, ant içmenin gücüne, "kutsal"a dönüşüyor. Hakikaten, hakikaten, size söyleyeyim; böyle bir imanı İsrail'de kimsede görmedim. (Matta, 8:10)

"Kimilerinde bir düşünce düstur haline gelir. Öyle ki, düstura sahip olan o kişi değil, aksine ona sahip olan bu düsturdur. Ve bu düsturla birlikte o kişi yeniden sağlam bir bakış açısına sahip olur." Ama "demek ki bu, kişinin ne isteğine, ne

yapması gerekenlere ne de çabasına, sadece Tanrı'nın merhametine bağlıdır." (Romalılar, 9:16) Bu yüzden Aziz Max'ın hemen, aynı sayfada etine birkaç diken saplanmalı[208] ve bizzat bize bir dizi düstur vermeli: İlki, düstur yok düsturu; dolayısıyla ikinci, sağlam bir bakış açısına sahip olmama düsturu; üçüncüsü, "tine sahip olmalıyız ama tin bize sahip *olmamalı*" düsturu; ve dördüncüsü, insan kendi etinin de farkına varmalı, çünkü "ancak kendi etinin farkına varan kimse *kendisinin* tamamen farkına varabilir, ve ancak *kendisini* tamamen farkına varan kişi bilinçli ya da ussaldır" düsturu.

### *C. Saf-Olmayan, Saf-Olmayan Tin Tarihi*

#### a) Zenciler ve Moğollar

Şimdi tekrar geriye, "biricik" tarihsel kurguyla adlandırmanın en başına dönüyoruz. Çocuk zenci, genç de Moğol oluyor. Bakınız: Eski Ahit'in Ekonomisi.

> "Bu noktada *araya yerleştirmek istediğim*, Moğolluğumuza dair tarihsel refleksiyonu, kesin ya da sadece sınanmış olduğu *iddiasında bulunmaksızın, sırf* geriye kalanın açıklığa kavuşturulmasına *katkıda bulunacağını sandığım* için sunuyorum."(sf. 87)

Aziz Max, çocuk ve genç üzerine söylemlerini, onlara tümel isimler vererek ve bu tümel isimleri, onlara çocuk ve genç üzerine söylemlerini atfederek "açıklığa kavuşturmaya" çalışıyor. "*Zencimsilik* Antikçağı, şeylere bağımlılığı" (çocuk); "*Moğolumsuluk*, düşüncelere bağımlılık dönemini, *Hıristiyan dönemi*" (genç) temsil eder. (Karşılaştırınız "Eski Ahit'in Ekonomisi") "Şu sözler geleceğe saklı tutulmakta: Ben *şeyler dünyasının* sahibiyim, ve ben *düşünceler dünyasının* sahibiyim." (sf. 87, 88) Bu "gelecek", daha önce bir kez 20. sayfada, *adam* vesilesiyle vuku bulmuş ve ileride bir kez daha, 226. sayfadan itibaren yeniden vuku bulacak.

"Kesin ya da sadece sınanmış olduğu iddiasında bulunmaksızın" *birinci "tarihsel refleksiyon"*: Mısır, zencilerin oturduğu Afrika'nın bir parçası olması nedeniyle, asla gerçekleşmemiş olan "Sesostris Seferleri"[55] ve "Mısır'ın" (Ptolemaios hanedanlığı altındayken bile; Napolyon'un Mısır Seferi, Mehmet Ali[209], Doğu Sorunu, Duvergier de Hauranne'ın broşürleri vb.) "ve genel olarak Kuzey Afrika'nın önemi" (yani Kartaca, Hannibal'in Roma seferi ve aynı şekilde "kolayca" Siraküza ve İspanya, Vandallar, Tertullianus, Mağripliler, Ebu Ali El-Hüseyin İbni Abdullah İbn-i Sina, korsan devletler, Cezayir'deki Fransızlar,

Abdülkadir Cezayiri, Pére Enfantin[65] ve "*Charivari*"nin[210] dört yeni karakurbağası da) "Zencimsi çağa dâhil olur." (sf. 88) Demek ki Stirner, burada, Sesostris Seferlerini vb., zencimsi çağa aktarmak suretiyle, Zenci çağını da "çocukluk yıllarımız üzerine" biricik düşüncesinin tarihsel örneklemesi olarak "araya yerleştirmek" suretiyle açıklık kazandırıyor.

*İkinci "tarihsel refleksiyon*": "Moğolumsu çağa, yukarılarda Ruslara (ve Wasserpolacken[66]) dek varan Hun ve Moğol seferleri dâhildir. Nitekim burada yine, "Moğolumsu Çağ"a ait olmaları suretiyle Rusların yanı sıra Hun ve Moğol seferlerine; daha önce genç olarak karşılaştığımız "düşüncelere bağımlılık" söyleminin çağı olması suretiyle de "Moğolumsu Çağ"a açıklık kazandırılır.

*Üçüncü "tarihsel refleksiyon*":

> Moğolumsu çağda "Benim'in değerinin rayicinin üst sıralarda belirlenmesi mümkün değildir, çünkü *Ben-olmayan*ın *sert* elmas'ının fiyatı çok yüksektir, çünkü o hâlâ Benim tarafından soğrulup tüketilemeyecek kadar berk ve zaptedilmezdir. İnsanlar daha çok, asalakların beslenmek için kanını emdikleri ama tamamen yiyip tüketmedikleri bir vücut üzerinde gezinmeleri gibi, bu hareketsiz şey, bu töz üzerinde olağanüstü bir gayretkeşlikle gezinirler. Bu, haşerelerin hararetli faalliği, Moğolların gayretkeşliğidir. Çinlilerde *ise* her şey eski tas eski hamam kalır vs. ... *Dolayısıyla*" (Çinlilerde her şey eski tas eski hamam kaldığı için) "bizim Moğol çağımızda bütün değişiklikler, yıkıcı, kemirici ya da yok edici değil, yalnızca düzeltmeye ve iyileştirmeye yönelik değişiklikler olmuştur. Töz, nesne, bakidir. Tüm gayretkeşliğimiz yalnızca bir karınca faaliyetinden ve pire sıçramasından ... nesnellik ipi üzerinde cambazlıklardan ibarettir" vs. (sf. 88. bkz. Hegel, *Tarih Felsefesi*, sf. 113, 118, 119 [yumuşatılmamış töz], sf. 140 vs.; Çin'in "tözlülük" olarak ele alındığı yerler.)

Yani burada öğreniyoruz ki, *hakiki* Kafkas çağında insanların düsturu, dünyanın, "töz"ün, "nesne"nin, "sabit olan"ın yutulması, "tüketilmesi", "yok edilmesi", "soğurulması", "yıkıma uğratılması" olacaktır; aynı zamanda dünyanın ayrılmaz bir parçası olduğu güneş sisteminin de. Dünyayı yutan "Stirner", Moğol'un "düzeltmeye ve iyileştirmeye yönelik faaliyetini", bize daha önce de, 36. sayfada, gencin ve Hıristiyan'ın "dünyayı kurtarma ve *iyileştirme* planları" olarak tanıtmıştı. Demek ki halen bir adım ilerleyebilmiş değiliz. "Biricik" tarih anlayışının bütünü için karakteristik olan, Moğol faaliyetinin en yüksek aşamasının "*bilimsel*" nitelemesine hak kazanmasıdır; buradan Aziz

Max'ın bize ileride söyleyeceği sonucu şimdiden çıkarmak mümkün: Moğol cennetinin tamama ermiş hali, Hegel'in tin krallığıdır.

*Dördüncü "tarihsel refleksiyon*": Moğolların üzerinde gezindikleri dünya, şimdi bir "pire sıçraması" sayesinde "pozitif"e, pozitif de "kaide"ye dönüştürülüyor ve kaide de 89. sayfadaki bir paragraf yardımıyla "ahlak" haline geliyor. "Ahlak, ilk biçimiyle, görenek olarak gösteriyor kendini"; yani *şahıs* olarak ortaya çıkıyor, fakat uçuş hızıyla bir *mekâna* dönüşüveriyor: "*Orada"* (yani ahlakta) "ahlaklı olmak, ülkesinin âdetlerine ve göreneklerine uygun davranmak demektir". "Bu nedenle" (ahlakta görenek olarak vuku bulduğu için), "*saf ahlaki davranış, en sade haliyle*... *Çin'de* icra edilmektedir!"

Aziz Max'ın örnekleri pek talihli sayılmaz. 116. sayfada yine aynı yöntemle Kuzey Amerikalılara "dürüstlük dinini" mal ediyor. Yeryüzünün en hınzır iki milletini, despotçu dolandırıcılar olan Çinlileri ve uygar dolandırıcılar olan Yankileri "sade", "ahlaklı" ve "dürüst" görüyor. Oysa anahtar kitabına bir göz atsaydı, *Tarih Felsefesi*'nin 81. sayfasında Kuzey Amerikalıların, 130. sayfasında da Çinlilerin dolandırıcılar diye sınıflandırıldığını görürdü.

Dost "*kişi*", muhterem azizimize şimdi, *yeniliğe* ulaşmasına yardımcı oluyor; azizimiz buradan da bir "*ve*" sayesinde tekrar *göreneğe* ulaşıyor; böylelikle,

*Beşinci tarihsel refleksiyonda* birinci sınıf bir hokkabazlık için gerekli materyal hazırlanmış oluyor. "İnsanın kendisini, şeylerin, dünyanın kendisine tebelleş olmasına karşı görenek yoluyla koruduğundan gerçekten de şüphe yok", örneğin açlığa karşı;

"*ve*" –bunun doğal sonucu olarak–

"*yalnız kendisinin yerli olduğu ve kendini evinde hissettiği*", –Stirner'in şimdi ihtiyaç duyduğu–

"*kendine ait bir dünya kurduğundan*" –"*yalnız*", önce kendisini "alışkanlık" yoluyla" mevcut "dünya"da "yerli" kıldıktan sonra–

"*yani, kendisine bir cennet inşa etmesi*"nden sonra –çünkü Çin, göksel imparatorluk demektir–

"*Zira cennetin, insanın gerçek vatanı olması dışında bir anlamı yok zaten*" –oysa anlamı, gerçek vatanın tasavvur edilen gerçek dışılığıdır–

ve "*orada onu yabancı hiçbir şey belirlemez artık*", yani onu kendisine özgü olan, onu yabancı bir şey olarak belirler; ya da artık harekete geçip dönmeye

başlamış teranenin devamı her nasılsa. Önermeyi, Aziz Bruno'nun sözleriyle ifade etmek için "daha çok", ya da Aziz Max'ın sözleriyle ifade etmek için "belki de kolayca", şöyle kurmak gerekirdi:

***Stirner'in önermesi;***

| ***kesin ya da sadece sınanmış olduğu iddiasında bulunmaksızın.*** | ***Açıklamalı önerme.*** |
|---|---|
| "İnsanın kendisini, şeylerin, dünyanın tebelleşliğine karşı görenek yoluyla koruduğundan ve yalnız kendisinin yerli olduğu ve kendisini evinde hissettiği kendine ait bir dünya kurduğundan gerçekten de şüphe yok; yani kendisine bir cennet inşa ettiğinden. Zira cennetin, insanın gerçek vatanı olması dışında bir anlamı yok zaten; orada onu yabancı hiçbir şey belirlemez ve ona egemen olmaz artık; onu kendisine yabancılaştıran hiçbir dünyevi etki yoktur, dünyevi cüruf bir tarafa atılmıştır ve dünyaya karşı mücadele son bulmuştur, dolayısıyla orada ona artık hiçbir şey yasak değildir." | Çin göksel imparatorluk olduğu için, "Stirner" tam o sırada Çin'den bahsettiği ve cehalet vasıtasıyla kendini "şeylerin, dünyanın tebelleşliğine karşı görenek yoluyla korumaya ve yalnız kendisinin yerli olduğu ve kendisini evinde hissettiği kendine ait bir dünya kurmaya" "alışık" olduğu için, Göksel Çin İmparatorluğu'ndan "kendisine bir cennet inşa ettiğinden" "gerçekten de şüphe yok. Zira" dünyanın, şeylerin tebelleşliğinin, Biricik'in "gerçek" cehennemi olması dışında bir anlamı yok zaten; orada onu" her şey "yabancı belirler ve ona egemen olur." Fakat o, kendisini tüm "dünyevi etki"lere, tarihsel olgulara ve bağlamlara "yabancılaştırarak" orayı "cennete" dönüştürmesini bilir. Dolayısıyla artık onlara yabancılık duymaz, "kısacası, orada dünyevi", tarihsel "cüruf bir tarafa atılmıştır ve" Stirner "dünyanın" "sonunda" artık hiçbir "mücadele" "bulmaz"; dolayısıyla her şey söylenmiştir. |

*Altıncı "tarihsel refleksiyon*". 90. sayfada Stirner zannediyor ki,

> "Çin'de *her şey öngörülmüştür*; gelecekte onu her ne bekliyorsa, Çinli nasıl davranacağını *daima bilir* ve ancak *koşullara göre* tutum alma ihtiyacı yoktur; *hiçbir beklenmedik olay* onu sükûnetinin cennetinden edemez."

Britanya'nın bombardımanı bile edemez. O, "nasıl davranması gerektiğini çok iyi biliyordu"; bilhassa hiç tanımadığı buharlı gemiler ve şarapnel bombaları

karşısında.[67]

Aziz Max bunu Hegel'in *Tarih Felsefesi*'sinden (sf. 118 ve 127) türetti ve elbette, yukarıdaki refleksiyonuna ulaşmak için, mecburen birtakım biricik eklemeler yaptı.

> "*Dolayısıyla*", diye devam ediyor Aziz Max, "*insanlık* irfan merdiveninin ilk basamağına görenek yoluyla çıkar; ve kültür edinirken aynı zamanda cenneti, kültür veya ikinci doğa âlemini de elde edeceğini *tasavvur ettiğinden*, *gerçekten* cennet merdivenin ilk basamağına çıkmış olur." (sf. 90)

"Dolayısıyla", yani Hegel tarihi Çin'le başlattığı ve "Çinli, soğukkanlılığını kaybetmediği" için, "Stirner", insanlığı, kültür merdiveninin ilk basamağına çıkan bir şahsa dönüştürür; bu da "görenek yoluyla" olur; çünkü Çin, Stirner'e "görenek"ten başka bir anlam ifade etmez. Artık kutsal karşısındaki bağnazımız için, geriye tek mesele kalmıştır: "Merdiveni" bir "cennet merdiveni"ne dönüştürmek; çünkü Çin aynı zamanda *Göksel* İmparatorluk ismini de taşır. "İnsanlık", ilkin "kültürü" "kültür cennetine" ve ikinci olarak da "kültür cennetini" "cennet kültürü"ne dönüştürmeyi "tasavvur ettiğinden" (insanlığın tasavvur ettiği "her şeyi" Stirner "nereden biliyorsa"; Wigand, sf. 189) –ki Stirner'in bunu kanıtlaması gerekirdi– (insanlığın bu sözde tasavvuru, sayfa 91'de Stirner'in tasavvuru olarak zuhur bulmasıyla doğru ifadesine kavuşmuş oluyor) "*gerçekten* cennet merdivenin ilk basamağına çıkmış olur." Cennet merdiveninin ilk basamağını çıkmayı *tasavvur ettiği* için –öyleyse– onu *gerçekten* çıkar! "Genç" ve "Hıristiyan"ın şeyler dünyasından, "biricik" düşüncelerin bu cennet merdiveninin basit formülünün bulunduğu tin dünyasına geçişine bakınız.

*Yedinci tarihsel refleksiyon*. Sayfa 90. "Moğolluk" (peşi sıra doğrudan cennet merdivenine çıkar; zira "Stirner" böylelikle insanlığın sözde tasavvuru sayesinde tinsel bir öz saptamış olur) – "tinsel özlerin varlığını saptamışsa" (daha ziyade "Stirner", Moğolların tinsel özüne dair imgelemini saptamışsa) "o halde Kafkaslar da, sırrına ermek için binlerce yıldır bu tinsel özlerle boğuştular." (adam haline gelen ve "düşüncelerin arkasında yatanı" "her daim" "bulmaya çalışan" genç, "Tanrılığın derinliklerini" "her daim" "keşfetmeye çalışan" Hıristiyan.) Çinliler, tanrı bilir hangi tinsel özlerin varlığını saptadıkları için ("Stirner", cennet merdiveninin dışında tek bir öz saptamaz), bu yüzden, Kafkaslar binlerce yıl boyunca "bu" Çinli "tinsel özlerle" didişip durmak zorunda kalıyor. Üstelik Stirner, iki satır sonra, onların gerçekten "Moğol

cennetine, Tien'e, hücum ederek ele geçirdiklerini" saptar ve devam eder: "Ne zaman bu cenneti yıkacak, ne zaman nihayet *gerçek Kafkaslar* olacak ve *kendilerini bulacaklar*?" Daha önce adam suretinde tanıştığımız negatif birlik, burada "gerçek Kafkas" olarak –zenci olmayan, Moğol olmayan değil–, *Kafkasyalı Kafkas* olarak karşımıza çıkıyor. Yani burada kavram olarak, öz olarak gerçek Kafkas'tan ayrılan ve onların karşısına "Kafkas'ın ideali" olarak konan, onda "kendilerini", "vazife" olarak, "belirlenim", "görev", "kutsal" olarak "bulmaları" gereken "kutsal" Kafkas, "kusursuz" Kafkas'tır; "işte o" "cennetteki" Kafkas'tır – "*Tanrı*dır"

"Moğol ırkının gayretli mücadelesi sırasında insanlar bir cennet *kurdular*" – gerçek Moğolların cennetlerden çok koyunlarla[211] meşgul olduklarını unutan "Stirner" sayfa 91'de böyle düşünüyor– "Kafkas kökenliler, ... cennetle muhatap *oldukları sürece* ... cenneti ele geçirme faaliyetini *üstlendikleri* sırada." ... sırada bir cennet *kurdular* ..., *oldukları sürece*, ... *üstlendikleri sırada*. İddiasız "tarihsel refleksiyon" öyle bir *consecutio temporum*[212] ile ifade ediliyor ki, o da aynı şekilde ne bir klasiklik ne de dilbilgisel doğruluk "iddiasına" "sahip". Cümlelerin kuruluşu tarihin kuruluşuna uygun; "Stirner"in "iddiaları" bunlarla sınırlı" ve böylece nihai amacına ulaşmış oluyorlar".

*Sekizinci tarihsel refleksiyon*, refleksiyonların refleksiyonu, Stirner'in tüm tarihinin Alfa ve Omegası şudur: *Jacques le bonhomme*, halkların şimdiye kadarki tüm deviniminde, başından beri gösteregeldiğimiz gibi, yalnızca bir cennetler dizisi görüyor (sf. 91). Bu şu şekilde de ifade edilebilir: Kafkas ırkının birbiri ardı sıra gelen nesilleri şimdiye dek ahlak kavramı üzerine ağız dalaşı yürütmekten başka bir şey yapmadılar (sf. 92), ve "faaliyetleri bununla sınırlı kaldı" (sf. 91). Eğer bu nahoş ahlaklılığı, bu heyulayı kafalarından çıkarıp atmış olsalardı, bir şeyler elde edebilirlerdi. Bu haliyle hiçbir şey, kesinlikle hiçbir şey elde edemediler ve âdeta okul öğrencileri gibi Aziz Max'ın kendilerine ev ödevi vermesini sineye çekmek zorunda kaldılar. Böylece sonunda (sf. 92), "bu cennet krallığının, tinlerin ve hayaletlerin krallığının onda doğru yerini bulması" için ve daha sonraki bir pasajda da "kusursuz tin krallığı"nın kendisi olarak ele alınması için spekülatif felsefeye meydan verilmesi, Stirner'in tarih anlayışına tamamen denk düşüyor.

Tarih, Hegelci tarzda ele alındığında, en son spekülatif felsefede kusursuzluğa ulaşan ve düzene sokulan tin krallığına, neden zorunlu olarak şimdiye kadarki tarihin sonucu olarak ulaşıldığına gelince; bu sırrı "Stirner", Hegel'in kendisinde pekâlâ açık bir biçimde bulabilirdi. Bu sonuca ulaşmak için, "tin kavramı temel alınmalı ve *sonra* tarihin, tinin kendisinin süreci olduğu gösterilmelidir." (*Tarih*

*Felsefesi*, III, sf. 91) "Tin kavramı" tarihe, onun temeli olarak isnat edildikten sonra, kuşkusuz, onun her yerde kendini yeniden bulduğunu "göstermek" ve sonra, bunun bir süreç olarak "doğru yerini bulmasını" sağlamak hiç de zor değildir.

Aziz Max, her şeyin "doğru yerini bulmasını" sağlamışken, şimdi coşkuyla haykırabilir: "Tine özgürlük istemek Moğolluktur" vb. (Karşılaştırınız sf. 17: "Saf düşünceyi gün ışığına çıkarmak, vb.; bu gençlik coşkusudur", vb.). Ve şunu söyleyerek ikiyüzlülük yapabilir: "*Dolayısıyla* Moğolluğun ... duyusal-olmayanı ve doğa-olmayanı temsil ettiği ... *apaçıktır*" vs. Oysa şöyle demesi gerekirdi: Moğol'un yalnızca kılık değiştirmiş genç olduğu, şeyler dünyasını yadsıdığından onun aynı zamanda "duyusallık-olmayan" ve "doğa-olmayan" olarak da adlandırılabileceği açıktır vb.

Burada, "genç"in "yetişkinliğe" geçiş yapabileceği noktaya yeniden ulaşmış bulunuyoruz: "Peki ama tini kim hiçe dönüştürecek? Hükümsüz, sonlu ve geçici olarak doğayı, tin aracılığıyla temsil eden *o,* (yani kendini böyle tasavvur eden kişi – ve 16. ve onu izleyen sayfalara göre, bunu önce genç, ardından Hıristiyan, sonra Moğol ve daha sonra da Kafkas; ama aslına bakılırsa yalnızca idealizm yapmıştır) "yalnızca o, tini aynı hükümsüzlük düzeyine" (yani hayalinde) "indirebilir". (O halde Hıristiyan vb. mi? Hayır, diye haykırıyor "Stirner", adamı ele aldığı 19. ve 20. sayfalarda yaptığı benzer bir hokkabazlıkla). "bunu Ben yapabilirim; aranızda "sınırlanmamış Ben" olarak (hayalinde) eyleyip ve işleyen herkes yapabilir; "tek kelimeyle bunu *egoist* yapabilir (sf. 93); yani adam, Kafkasyalı Kafkas, dolayısıyla da kusursuz Hıristiyan, doğru Hıristiyan, kutsal kişi, kutsal olan yapabilir.

Sonraki adlandırmaları ele almadan önce, "bu noktada" biz de, Stirner'in "Moğolluğumuz üzerine tarihsel refleksiyonunun" kaynağına dair "tarihsel bir refleksiyon" eklemek isteriz. Ne var ki, bizim refleksiyonumuz Stirner'inkinden şüphesiz "kesinlik ve sınanmışlık iddiasında" bulunması bakımından ayrılır. Onun tüm tarihsel refleksiyonu, tıpkı Antikler üzerine olanı gibi, Hegel'den derlenip toplanmış bir karışımdır.

Zencimsilik çocuk olarak kabul edilir çünkü Hegel, *Tarih Felsefesi*'nin 89. sayfasında şöyle demiştir:

> "Afrika tarihin *çocukluk ülkesidir*." "Afrikalı" (zencimsi) "tini tanımlarken *tümellik kategorisinden* tamamen feragat etmeliyiz." (sf. 90) –Yani, çocuk ya da zenci birtakım düşüncelere sahip olsa da henüz düşünce yoktur.– "Zencilerde bilinç, henüz insanın *özünün sezgisini* [Anschauung] bulacağı, Tanrı, hukuk gibi sağlam bir nesnelliğe ulaşmış değildir." ... "dolayısıyla bir *mutlak varlık* bilgisinden tamamen yoksundur. "Zenci, tüm dizginsizliği ile *doğal insanı* temsil eder." (sf. 90). "Doğaya" (Stirner'in deyişiyle şeylere) "bağımlılıklarının bilincinde olmaları kaçınılmaz olduğu halde, bu onları daha yüce bir şeyin bilincine götürmez." (sf. 91)

Burada, Stirner'in çocuğa ve zenciye atfettiği özelliklerle yeniden karşılaşıyoruz; şeylere bağımlılık, düşüncelerden bağımsızlık, özellikle de "düşünce"den, "öz"den, "mutlak" (kutsal) "öz"den bağımsızlık.

Stirner, Moğolları ve özel olarak da Çinlileri, Hegel'de tarihin başlangıcı olarak bulmuştu ve tarih Hegel açısından da bir tinler tarihi (ama "Stirner"inki kadar çocukça olmayan) olduğundan, tarihe tini getirenlerin de, "kutsal" olan her şeyin ilk temsilcilerinin de Moğollar olduğu aşikârdır. Ayrıca Hegel özellikle 110. sayfada (Dalai Lama'nın) "Moğol krallığı"nı dünyevi Çin imparatorluğunun aksine "tinsel, dini bir krallık", "teokratik egemenliğin krallığı" olarak tanımlar.

Dolayısıyla Stirner Çin'i elbette Moğollarla özdeşleştirmesi gerekirdi. Hatta Hegel 140. sayfada "*Moğol ilkesi*"nden bile söz eder; "Stirner" de bunu "Moğol*luk*" haline getirir. Üstelik, madem Moğolları "idealizm" kategorisine indirgemek istiyordu, o halde Dalai Lama tekkesinde ve Budizmde o kırılgan "cennet merdiveni"nin yerine bambaşka "tinsel varlıklar"ı "saptanmış" olarak "bulabilirdi". Ne var ki onun Hegel'in tarih felsefesini doğru dürüst inceleyecek zamanı bile yoktu. Stirnerci tarihe yaklaşımının özgünlüğü ve biricikliği, egoistin "beceriksiz" bir Hegel kopyacısına dönüşmesinden ibarettir.

### b) Katoliklik ve Protestanlık

(Bkz. "Eski Ahit'in Ekonomisi")

Burada bizim Katoliklik dediğimiz şeye "Stirner", "Ortaçağ" diyor. Ne var ki o, ("her şeyde" olduğu gibi) Ortaçağ'ın bağnaz dini karakterini, dünyevi, cismani Ortaçağ'la karıştırdığından, biz meseleyi başından doğru ismiyle anmak istiyoruz.

> "Ortaçağ, hakikate sahip olmak için insanın kendisinin hakiki olmasının gerekip gerekmediği konusunda ciddi biçimde kafa yorulmadan, hakikate sahip olunduğu kuruntusuyla yetinildiği" (başka bir şeyin de talep edilmediği ve yapılmadığı) "*uzun* bir *dönem*" idi." -- "Ortaçağ'da *kişi*" (yani bütün bir Ortaçağ) "kutsalı özümseyebilmek için *kendi* nefsini köreltirdi." (sf. 108)

Hegel, Katolik kilisesinde ilahi olana yaklaşımı şu sözlerle tanımlar:

> "Mutlak, salt dışsal bir şey olarak görülür." (Dışsallık biçimindeki Hıristiyanlık) (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 148 vd.) Ne var ki hakikati özümsemek için bireyin arındırılması gerekir, fakat "bu da dışsal bir biçimde olur; kefaretle, oruçla, kırbaçla, ziyaretle, hacla." (age. sf. 140)

"Stirner" bu geçişi şu şekilde sağlıyor:

> "*Kişi* nasıl ki uzağı görebilmek için *elbette* gözlerini *de* zorlarsa, -- nefsini işte böyle köreltirdi vb."

"Stirner"de Ortaçağ Katoliklikle özdeşleştirildiğinden, doğal olarak *Luther*'le son buluyor (sf. 108). Luther'in kendisi ise aşağıdaki, daha önce Genç'te, Szeliga'yla diyalogta vb. rastladığımız kavramlaştırmaya indirgeniyor:

> "insan, eğer *hakikati* kavramak istiyorsa, hakikatin kendisi *kadar hakiki olmak zorundadır*. Sadece, hakikati zaten *inancında* taşıyanlar ona katılabilir."

Luthercilik konusunda Hegel şunları söylüyor:

> "İncil'in *hakikati* [...] yalnızca ona *hakiki* bir *yaklaşım*da var olur -- Tinin temel tutumu, yalnızca tin içindir. -- Demek ki, içerik esas olmakla birlikte kutsal ve kutsayan tinin bu içeriğe yaklaşımının bir o kadar esas olması, tinin bu içeriğe *yaklaşımını* oluşturuyor." (*Tarih Felsefesi*, III, sf.

> 234) "Lutherci inanç işte budur – onun" (yani insanın) "*inancı* talep edilmektedir ve *ancak* bu inanç *hakikaten dikkate alınabilir*" (age. sf. 230) "Luther -- ilahi olanın, ancak *inancın* bu öznel tinsellik içerisinde kavrandığı ölçüde ilahi olduğunu söyler." (age. sf. 138) (Katolik) "Kilisenin öğretisi, *mevcut hakikat* olarak hakikattir." (*Din Felsefesi*, II, sf. 331)

"Stirner" devam ediyor:

> "*Dolayısıyla* Luther'le birlikte, hakikatin, düşünce olduğu için yalnızca düşünen insan için var olduğu bilgisi ortaya çıkar. Bu da insanın kendi nesnesi, yani düşüncesi karşısında tamamen farklı bir bakış açısı benimsemesi gerektiği anlamına gelir; dindar" (*per appositionem*) "bilimsel bakış açısını ya da düşünme bakış açısını." (sf. 110)

"Stirner"in burada yine "araya yerleştirdiği" tekrarı bir kenara koyarsak, yalnızca inançtan düşünceye geçiş ilgiyi hak ediyor. Hegel bu geçişi şu şekilde yapar:

> "Ne var ki bu tin" (yani kutsal ve kutsayan tin) "ikincisi, aynı zamanda esas olarak düşünen tindir de. Kendinde düşünce de gelişimini burada bulmak zorundadır." vs. (*Tarih Felsefesi*, sf. 234)

"Stirner" devam ediyor:

> "Bu düşünce" ("Benim *tin*, yalnızca tin olduğum" düşüncesi) "Reformasyon tarihine nüfuz edip günümüze kadar uzanır." (sf. 111)

16. yüzyıldan itibaren "Stirner" için Reformasyon tarihinden başka bir tarih yoktur; ve bu tarih de yalnızca Hegel'in yorumladığı biçimiyle kabul edilir.

Aziz Max, sarsılmaz inancını tekrar sergiledi. Alman spekülatif felsefesinin tüm illüzyonlarını yine kelimesi kelimesine kabul etti. Hatta, onları çok daha spekülatif, çok daha soyut hale getirdi. Onun için yalnızca din ve felsefe tarihi vardır. Bu tarihi de yalnızca son zamanların tüm Alman ilke spekülatörleri ve sistem imalâtçılarının referans kaynağı ve genel anahtarı haline gelen Hegel tarafından aktarıldığı biçimiyle kabul eder.

Katoliklik = Hakikate Şey, Çocuk, Zenci, "Antik" olarak yaklaşım.

Protestanlık = Tin'deki, Genç'teki, Moğol'daki, "Modern"deki hakikate yaklaşım.

Bütün bu kurgu tamamen gereksizdi, çünkü tüm bunların bahsi "Tin"de de geçmişti.

Daha önce "*Eski Ahit'in Ekonomisi*"nde de işaret edildiği gibi, şimdi, Protestanlık içerisinde, yeni "dönüşümler"le Çocuk'u ve Genç'i yeniden sahneye çıkarmak mümkün. "Stirner" de, spekülatif Alman felsefesini "Genç, ampirik İngiliz felsefesini ise Çocuk olarak ele aldığı 112. sayfada bunu yapıyor. Burada da yine *Hegel*'den kopya çekiyor; *Hegel*, "Kitap"ın başka bölümlerinde olduğu gibi burada da sıklıkla "*Kişi*" olarak boy gösteriyor.

> "Kişi" –yani Hegel–, "Baco'yu felsefe diyarından kovdu." "Ayrıca İngiliz felsefesi denen şeyin, aslında Bacon ve Hume gibi sözümona parlak beyinlerin yaptığı keşiflerden daha ileriye gidemediği görülmektedir." (sf. 112)

Bunu Hegel şöyle ifade eder:

> "Bacon aslında İngiltere'de felsefe denen şeyin gerçek lideri ve temsilcisidir ve İngilizler bunun ötesine henüz hiçbir biçimde geçebilmiş değiller." (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 255)

"Stirner"in "parlak beyinler" diye andıklarını Hegel "eğitimli evrensel insanlar" diye tanımlıyor (age., sf. 255). Hatta Aziz Max bir ara onları, İngiliz filozofların *Çocuk*'u temsil etmeleri gerektiğinden, "çocuksu mizacın saflığı"na dönüştürüyor. Aynı çocuksu gerekçeyle, eserlerinden de (özellikle de "*De Augmentis Scientiarum*", "*Novum Organum*" ve "*Essays*"te) anlaşılacağı üzere "Baco'nun teolojik problemlerle ve temel önermelerle ilgilenmemesi" gerekiyordu. Buna karşılık "... Alman düşüncesi ... idrak sürecinin kendisinde hayatı görüyor" (sf. 112); çünkü o *Genç*'tir. *Ecce iterum Crispinus*![213]

Okur, Stirner'in *Cartesius*'u[214] nasıl bir Alman filozofuna dönüştürdüğünü, "Kitap"ın 12. sayfasında kendi gözleriyle görebilir.

### *D. Hiyerarşi*

Şimdiye kadar *Jacques le bonhomme*, tarihi, yalnızca soyut düşüncelerin –veya daha doğrusu soyut düşüncelere dair tasavvurlarının– ürünü ve son tahlilde tümü "Kutsal"a dönüşen bu tasavvurların egemenliğinde görüyordu. Şimdi, "Kutsal"ın, düşüncenin, Hegelci mutlak ideanın ampirik dünya üzerindeki bu egemenliğini, mevcut tarihsel ilişki olarak sunuyor; Kutsal*ların*, ideologların dünyevi dünya üzerindeki egemenliği olarak, *hiyerarşi* olarak tanımlıyor. Daha

önceleri *peş* peşe ortaya çıkanları, bu hiyerarşide *yan* yana buluyoruz; öyle ki bir arada var olan iki gelişim biçiminden biri, diğerinin üzerinde egemen olur. Buna göre, Genç Çocuk'a, Moğol Zenci'ye, Yeni Eski'ye, fedakâr Egoist (citoyen) sıradan anlamda Egoist'e (burjuva) hükmeder; bakınız "Eski Ahit'in Ekonomisi". "Şeyler dünyası"nın "tin dünyası" tarafından "yok edilmesi" burada, "düşünceler dünyası"nın "şeyler dünyası" üzerindeki egemenliği olarak kendini gösterir. Dolayısıyla bu, tarihte "düşünceler dünyası"nın en başından beri sürdürdüğü egemenliğin eninde sonunda, düşünürlerin –ve göreceğimiz üzere son tahlilde spekülatif filozofların– şeyler dünyası üzerindeki gerçek, fiili egemenliği olarak tanımlanmasına da varacaktı elbet. Öyle ki artık Aziz Max'ın kendisini "şeyler dünyasının ve düşünceler dünyasının sahibi" kılmak için yapması gereken tek şey, ideologların düşünce ve tasavvurlarına karşı mücadele etmek ve bunların hakkından gelmektir.

> "*Hiyerarşi düşüncenin egemenliğidir*, Tin'in egemenliğidir. Hiyerarşik anlamda şu güne dek, düşünceleri dayanak alanların boyunduruğu altındayız; ve düşünceler" –bunu çoktan fark etmeyen kaldı mı ki!– "*Kutsal*'dır." (sf. 97) (Stirner, tüm kitabı boyunca yalnızca "düşünceler", yani "Kutsal"ı üretmekle kaldığı olası suçlamasına karşı kendini, kitabın gerçekten hiçbir yerinde düşünce üretmeyerek korumaya çalıştı. Ne var ki, Wigand'da kendisine, "düşünme kıvraklığı", yani kendi ifadesiyle "Kutsal"ın fabrikasyonunda kıvraklık atfediyor; ve bu sonuncusu konusunda hakkını teslim ediyoruz.) "Hiyerarşi *Tin'in en yüce egemenliğidir*." (sf. 467) "Bahsi geçen *Ortaçağvari* hiyerarşi, yalnızca zayıf bir hiyerarşiydi; zira dünyevi olanın her türlü barbarlığının kendi yanı sıra rahatça varlık sürdürmesine göz yummak zorundaydı" ("Stirner'in hiyerarşinin yapmak zorunda kaldığı bütün o şeyleri nereden bildiğini" biraz sonra göreceğiz). "Ve ancak Reformasyon hiyerarşinin gücünü çelikleştirdi." (sf. 110) Çünkü "Stirner"e göre, "Tinlerin egemenliği, daha önce" Reformasyon dönemindeki "kadar kapsamlı ve kadir-i mutlak olmamıştı hiç"; ona göre, bu Tinler egemenliği, "dinsel ilkeyi sanat, devlet ve bilimden koparmak yerine, daha çok bunları tümden gerçeklikten alıp Tin'in krallığına yükseltti ve dinsel kıldı."

Bu modern tarih anlayışında, spekülatif felsefenin tarihte tinin egemenliğine dair eski yanılgısı sadece bir kez daha uzun uzadıya anlatılıyor. Hatta bu pasaj, imanlı *Jacques le bonhomme*'un, Hegel'den devraldığı, kendisi için gelenekselleşen dünya görüşünü, büyük bir sadakat ve inançla *Gerçek Dünya* olarak benimsemeyi hiç aksatmayışını ve artık bu zeminden hareketle "entrika

çevirişini" bile gösteriyor. Bu pasajda "özgül" ve "biricik" olarak görünebilecek şey, bu tinler egemenliğinin hiyerarşi olarak kavranmasıdır. Bu noktada bir kez daha Stirner'in "hiyerarşi"sinin kökenine dair kısa bir "tarihsel refleksiyon"u "araya yerleştirmek" istiyoruz.

Hegel, hiyerarşi felsefesinden aşağıdaki "dönüşümler" altında söz ediyor:

> "Platon'un *Cumhuriyet*'inde, yönetimde filozofların olması gerektiği fikrini gördük; şimdi" (Katolik Ortaçağ'da) "ise *tinsel olanın egemen olması gerektiği* görüşünün dile getirildiği zamandır; ne var ki Tinsel, *ruhani* olanın, *ruhbanların* egemen olması gerektiği anlamını kazandı. Tinsel, bu yolla özel bir şahıs haline, birey haline getirildi." (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 132) "Gerçeklik, Dünyevi böylece *Tanrı tarafından terk edilmiş* olur ... bir avuç birey *kutsaldır*, diğerleri *kutsal olmayan*dır." (age., sf. 136) "Tanrı tarafından terk edilmişlik" daha ayrıntılı olarak şöyle tanımlanıyor: "Tüm bu formlar" (aile, iş, devlet mekanizması vb.) "değersiz, *kutsal olmayan* olarak görülür." (*Din Felsefesi*, II, sf. 343) "Bu, Dünyevilik'le, uzlaşmanın vuku bulmadığı bir birleşmedir, *kendi içinde kaba Dünyeviliktir*" (Hegel bu terim için başka yerlerde barbarlık sözcüğünü de kullanır; örneğin bkz: *Tarih Felsefesi*, III, sf. 136) "ve kendi içinde kaba olmasıyla ona yalnızca *hükmedilir*." (*Din Felsefesi*, II, sf. 342, 343) "Bu egemenlik" (Katolik Kilisesinin hiyerarşisi) "demek ki, her ne kadar Tinsel'in egemenliği olması gerekse de, bir tutku egemenliğidir." (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 134) "Ne var ki, *tinin gerçek egemenliği*, karşısındaki şeyin tabi kılınmış bir şey olması anlamında tinin egemenliği olamaz." (age. sf 131) "Bunun doğru anlamı, *kendinde Tinsel'in*" (Stirner'e göre "Kutsal") "*Belirleyen* olması gerektiğidir, *ki bugünümüze dek böyle olmuştur*: Nitekim *Fransız Devriminde*" ("Stirner" bunu Hegel'den *kopya* çeker) "*soyut düşüncenin hükmetmesi gereğini* görüyoruz. Anayasa ve yasalar *soyut düşünceye* göre belirlenmeli, insanlar arasındaki bağı o oluşturmalıydı. İnsanların bilinci de, *kendi aralarında ortak değer saydıkları* özgürlük, eşitlik vb. *şeylerin soyut düşünceler olduğunun* bilinci olmalıydı." (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 132) Katolik hiyerarşi içerisindeki kusurlu biçiminin aksine, Protestanlıkla birlikte sağlanan şekliyle tinin hakiki egemenliği, ayrıca, "*dünyevi olanın kendi içinde tinselleştirilmesi*" anlamında tanımlanmaktadır. (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 185) Yine, "ilahi olanın kendini gerçeklik alanında gerçekleştirmesi" (yani Katolik tanrı tarafından terk edilmiş gerçekliğin son bulması – *Din Felsefesi*, II, sf.

> 343) anlamında; kutsallık ile dünyevilik arasındaki "çelişki"nin "*ahlak* içinde çözülmesi" (*agy*.) anlamında; "*ahlak kurumlarının*" (evlilik, aile, devlet, insanın geçimini kazanması vb.) "*ilahi, kutsal*" kurumlar oldukları anlamında tanımlanmaktadır (*Din Felsefesi*, II, sf. 344). Hegel, tinin bu gerçek egemenliğini iki biçimde ifade ediyor: "*Devlet, hükûmet, hukuk, mülkiyet, burjuva düzen*" (ve Hegel'in diğer eserlerinden bildiğimiz gibi ayrıca sanat, bilim vb.) "tüm bunlar –sonluluk biçimini alan *Dinsel*'dir," (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 185) Ve nihayetinde, bu Dinsel'in, Tinsel'in vs. egemenliği, felsefenin egemenliği olarak tarif ediliyor: "Tinsel olanın bilinci, şimdi" (18. yüzyılda) "asıl temeli oluşturur; *dolayısıyla da egemenlik felsefeye geçmiştir*." (*Tarih Felsefesi*, III, sf. 440)

Yani Hegel, Ortaçağ'ın Katolik hiyerarşisine, "tinin egemenliği"ne talip olma amacını atfediyor, dolayısıyla da onu, bu tin egemenliğinin sınırlı, kusurlu bir biçimi olarak görüyor ve kusursuzluğa Protestanlıkta ve Protestanlığın sözümona gelişiminde ulaştığını düşünüyor. Bu, tarihsel olmayan bir anlayış olsa da, Hiyerarşi *ismini* Ortaçağ sınırlarını aştırtmayacak kadar tarihsel bir anlayıştır hâlâ. Fakat Aziz Max bu bir ve aynı Hegel'den bilir ki, sonraki dönem, kendisinden önceki dönemin "hakikati"dir. Yani, tinin kusursuz egemenliği dönemi, tinin henüz kusurlu bir egemenlik sürdüğü dönemin hakikatidir. Demek ki Protestanlık, hiyerarşinin hakikati, dolayısıyla da *hakiki hiyerarşi*dir. Ancak, yalnızca *hakiki* hiyerarşi, hiyerarşi adını almayı hak ettiğinden Ortaçağ'ın hiyerarşisinin "zayıf" olması gerektiği açıktır. Hegel'in yukarıda aktarılanlar kadar diğer yüzlerce pasajında da Ortaçağ'da tin egemenliğinin kusurluluğu tasvir edildiğinden, Stirner için bunu kanıtlamak hiç de zor değildi. Tek yapması gereken bunları kopya etmekti. "Özgül" katkısı ise, "tin egemenliği" teriminin yerine "hiyerarşi" kavramını geçirmekten ibaretti. Tin egemenliğinin onun elinde doğruca hiyerarşiye dönüşmesini sağlayan basit argümanı formüle etmesine dahi gerek yoktu. Zira, Alman teorisyenleri arasında, sonuca nedenin adını vermek ve teolojiden çıkıp da henüz tam anlamıyla bu teorisyenlerin ilkeleri düzeyine yükselememiş olan –örneğin Hegelci spekülasyon, Straussçu panteizm vb.– her şeyi gerisin geri teoloji kategorisine dahil etmek moda olmuştu. Bu, özellikle 1842 yılında yaygın bir hokkabazlıktı. Yukarıda aktarılan pasajlardan ayrıca şu sonuçlar da çıkıyor: Hegel 1. Fransız Devrimini, söz konusu tin egemenliğinin yeni ve daha kusursuz bir aşaması olarak görür; 2. filozofları, 19. yüzyıl dünyasının egemenleri olarak görür; 3. insanlar arasında artık yalnızca soyut düşüncelerin geçerli olduğunu öne sürer; 4. evliliği, aileyi, devleti, insanın kendi geçimini kazanması, burjuva düzeni, mülkiyeti vb. zaten "ilahi ve kutsal" olarak, "*Dinsel*" olarak ele alır; ve 5. *ahlakı;* dünyevileştirilmiş kutsallık ya da

kutsanmış dünyevilik olarak, tinin dünya üzerindeki egemenliğinin en son ve en yüksek biçimi olarak sunar. Tüm bunlar, "Stirner"de kelimesi *kelimesine* tekrar ediliyor.

Buna göre Stirner'in hiyerarşisiyle ilgili, Aziz Max'ın neden Hegel'i kopya ettiğinin dışında, söylenecek ya da kanıtlanacak herhangi bir şey yoktur. Bu ise, açıklanabilmesi için yine maddi veriler gerektiren ve bu yüzden sadece Berlin'in atmosferini bilenler için anlaşılabilir olan bir olgudur. Hegel'in tinin egemenliği tasavvurunun nasıl ortaya çıktığı ise ayrı bir sorundur. Bu konuda daha önce söylenenlere bakınız.

Aziz Max'ın, Hegel'in filozofların dünya egemenliği anlayışını benimsemesi ve onu bir hiyerarşiye dönüştürmesi, azizimizin eleştirel yaklaşımdan tamamen uzak safdilliği ve hakkında çok "şey" "bilmeden" tarihin "iç yüzünü görmekle" (yani Hegel'in tarihsel konularına *göz* atmakla[216]) yetinen "kutsal" ya da kutsal olmayan bir cehalet aracılığıyla gerçekleşiyor. Genel olarak, "öğrenmeye" başlar başlamaz, artık "ortadan kaldıran ve son veren" (sf. 96) bir şekilde hareket edememekten, yani "haşerelerin hararetli faalliği" içinde saplanıp kalmaktan endişe etmek durumunda kalacaktı. –Bu başlı başına, kendi cehaletinin "ortadan kaldırılması ve son verilmesi" yolunda "ilerlememek" için yeterli bir sebep.

Hegel'in yaptığı gibi, tarihin tamamı ve tüm kapsamıyla günümüz dünyası için böylesi bir tasarıma ilk kez girişen bir kişinin, bunu, kapsamlı pozitif bilgilere sahip olmadan, ampirik tarihe en azından yer yer girmeden, büyük bir enerji ortaya koymadan ve derinlikli bir kavrayışa sahip olmadan yapması imkânsızdır. Bunu yapmak yerine, var olan geleneksel bir tasarımı kendi amaçları doğrultusunda istismar edip dönüştürmekle ve bu "kendi" anlayışını tek tek örnekler ışığında (ör. Zenciler ve Moğollar, Katolikler ve Protestanlar, Fransız Devrimi vs.) kanıtlamakla yetinildiğinde –ki bizim fanatiğimizin kutsala rağmen yaptığı tam da budur– bu durumda kesinlikle hiçbir tarih bilgisine ihtiyaç yoktur. Bu istismar kaçınılmaz olarak gülünç bir şekilde sonuçlanır. En gülünç hale de, örneklerini "saplantı" konusunda gördüğümüz gibi geçmişten en yakın günümüze sıçrandığında gelir.

Ortaçağ'ın gerçek hiyerarşisine gelince, bunun halk için, geniş halk yığınları için var olmadığını not etmemiz şimdilik yeterlidir. Geniş yığınlar için yalnızca feodalizm vardı; hiyerarşi ise ancak onun kendisi (feodalizmin çerçevesi içinde) feodal ya da anti-feodal olduğu ölçüde söz konusuydu. Feodalizmin kendisinin temelinde bütünüyle ampirik ilişkiler bulunur. Hiyerarşi ve onun feodalizm ile mücadeleleri (bir sınıfın ideologlarının o sınıfın kendisine karşı mücadeleleri)

feodalizmin ve feodalizmin bağrında gelişen mücadelelerin ideolojisinden başka bir şey değildir; bu, ayrıca, feodal tarzda örgütlenmiş ulusların kendi aralarındaki mücadeleleri de içerir. Hiyerarşi feodalizmin ideal biçimidir; feodalizm ise Ortaçağ'a özgü üretim ilişkilerinin ve ticari ilişkilerin politik biçimidir. Dolayısıyla, feodalizmin hiyerarşiye karşı mücadelesi ancak bu pratik ve maddi ilişkilerin tanımlanmasıyla açıklanabilir. Bu tanımlama ile birlikte, Ortaçağ'ın yanılsamalarını, özellikle de imparator ve papanın birbirlerine karşı mücadelede egemen kıldıkları yanılsamaları, körü körüne kabul eden şimdiye kadarki tarih anlayışı kendiliğinden son bulur.

Aziz Max, yalnızca Hegel'in Ortaçağ ve hiyerarşi üzerine soyutlamalarını "tumturaklı sözlere ve sefil düşüncelere" indirgediğinden, gerçek, tarihsel hiyerarşiyi daha ayrıntılı olarak incelemeye gerek yok.

Yukarıda söylenenlerden, bu hokkabazlığın tersine de çevrilebileceği ve Katolikliğin yalnızca bir ön aşama olarak değil, aynı zamanda gerçek hiyerarşinin bir yadsıması olarak da kavranabileceği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda, Katoliklik = ruhun yadsınması, ruh-olmayan, duyusallıktır. Bu vesileyle *Jacques le bonhomme*'umuz, *Cizvitlerin* "bizi duyusallığın *mahvından* ve *çöküşünden* kurtardığı"na (sf. 118) dair o büyük önermesini yapar. Duyusallığın "yok oluşu" gerçekleşseydi "Biz"e ne olacaktı; işte bunu öğrenemiyoruz. "Biz"i duyusallığın "mahvından" kurtarmayan, aksine "duyusallığı" çok daha geniş bir boyutta geliştiren 16. yüzyıldan sonraki tüm maddi hareket, "Stirner"in gözünde mevcut değil; tüm bunları yapan Cizvitlerdir. Bunu ayrıca Hegel'in *Tarih Felsefesi*'yle karşılaştırın. (sf. 425)

Eski ruhban egemenliğini modern zamanlara taşımasıyla Aziz Max modern çağı "*ruhbancılık*" olarak ele alıyor; ve sonra modern zamanlara taşınmış ruhban egemenliğini yeniden Ortaçağ ruhban egemenliğinden farkları bakımından ele alarak onu ideologların egemenliği olarak, "*muallimcilik*" olarak tanımlıyor. Buna göre, ruhbancılık = tin egemenliği olarak hiyerarşidir, muallimcilik = hiyerarşi olarak tin egemenliğidir.

Ruhbancılığa –hiç de geçiş olmayan– bu dümdüz geçişi "Stirner", üç zorlu dönüşüm sayesinde başarıyor.

Öncelikle, "büyük bir fikir, iyi bir dava" (hâlâ iyi dava!) "bir doktrin vb. uğruna yaşayan" herkes için kullandığı bir "ruhbancılık kavramı"na "sahip".

İkinci olarak Stirner, kendi kuruntu dünyasında, "ruhbancılıktan kurtulmayı henüz öğrenememiş olan dünyanın çok eski bir kuruntusuna", "bir *fikir* uğruna

yaşamak ve yaratmak vb." kuruntusuna "tosluyor".

Üçüncü olarak "bu, fikrin egemenliğidir ya da ruhbancılıktır"; zira "Robespierre örneğin" (örneğin!), "Saint Just vb." (ve benzerleri!) "baştan aşağı ruhban idiler" vb. Demek ki ruhbancılığın "keşfedildiği", ona "toslandığı" ve "atıf yapıldığı" dönüşümlerin üçü de (hepsi 100. sayfada), Aziz Max'ın bize önceleri zaten defalarca söylediği şeyden, yani Tin'in, Fikir'in, Kutsal'ın "Hayat" (agy.) üzerindeki egemenliğinden başka bir anlama gelmiyor.

Tarihe böylece "fikrin egemenliği ya da ruhbancılık" atfedildikten sonra Aziz Max elbette hiç güçlük çekmeden bugüne kadarki tarihin tamamında "ruhbancılığı" bulabilir ve "Robespierre'i örneğin, Saint Just'u ve diğerlerini" ruhban olarak gösterebilir, onları III. Innocentius ve VII. Gregor ile özdeşleştirebilir; bu sayede *Biricik* karşısındaki her türlü biriciklik yok olur gider. Aslına bakılırsa bunların zaten hepsi, Hıristiyanlığın doğuşundan bu yana tüm tarihi yapmış olan *bir* şahsın, "Ruhbancılık"*ın*, farklı *isimleri*, farklı kılıflarıdır sadece. Böylesi bir tarih anlayışıyla, tüm tarihsel farklılıkları "ortadan kaldırıp" "ruhbanlık kavramı"nda "eritmek" suretiyle "tüm ineklerin" nasıl "grileştirildiği"ne dair Aziz Max bize hemen "Robespierre örneğin, Saint Just vb." nezdinde çarpıcı bir örnek veriyor. Burada, öncelikle Robespierre Saint Just'un "örneği" olarak, Saint Just da Robespierre'in "ve benzerleri" olarak sunuluyor. Ardından şöyle deniliyor: "Kutsal çıkarların bu temsilcilerinin karşısında sayısız 'şahsi', dünyevi çıkarların bir dünyası durmaktadır." Onların karşısında duran kimdi peki? Onları, devrimci gücün –yani gerçekten devrimci olan *tek* sınıfın "sayısız" yığınlarının– gerçek temsilcilerini, sürekli olarak "kutsal çıkarlar"ı, anayasayı, özgürlüğü, eşitliği, insan haklarını, cumhuriyetçiliği, hukuku, *sainte propriete*'yi[218], "örneğin" kuvvetler ayrılığını, insancıllığı, ahlakı, ılımlılığı "vb." çiğnemekle suçlayan Jirondenler ile Thermidorlardı[68]. (Bakınız, R. Levasseuer'ün *Mémoires*'i "örneğin", "vb.", "yani" Nougeret'in "*Histoire de prisons*"u – Barère – "*Deux amis de la liberté*" [69] (et du commerce)[219] – Montgaillard'ın "*Histoire de France*"ı – Madame Roland'ın "*Appel à la postérité*"si[70] – J. B. Louvet'in "*Mémoires*'i" – ve hatta Beaulieu'nün o iğrenç "Essais historiques"i bile vb. vb., ayrıca devrimci mahkemenin tüm tutanakları "vb".) Onların karşısında, onları bütün temel ve tali din ile ahlak kurallarını çiğnemekle suçlayan tüm *ruhbanlar* duruyordu (bakınız "örneğin" M.R.'nin[220] "*Histoire du clergé de France pendant la révolution*", Paris, Katolik kitaplığı 1828, "vb"). "Robespierre örneğin, Saint Just vb."nin *règne de la terreur*[221] sırasında *honnetes gens*'in[222] kafalarını uçurttuklarına dair yurttaşın tarihsel yorumu, (Bkz: Ahmak Bay *Peltier*'in sayısız yazıları;

"örneğin", *Montjoie*'nin *Conspiration de Robespierre*'i "vb."[71]) Aziz Max tarafından aşağıdaki dönüşümle ifade edilmektedir: "Devrimci ruhbanlar ve öğretmenler, *İnsan*'a hizmet ettikleri için *insanların* boğazını kestiler." Bu cümle haliyle Aziz Max'ı, insanların boğazlarının kesilmesinin gerçek, ampirik, tamamen dünyevi çıkarlara; kuşkusuz borsa simsarlarının değil, "sayısız" yığınların çıkarlarına dayanan nedenlere dair "tek bir" kelam etme zahmetinden kurtarmış oluyor. Eski bir "ruhban", *Spinoza*, daha 17. yüzyılda "Cehalet mazeret değildir"[72] diyerek Aziz Max'ın "acımasız öğretmeni" olma küstahlığını göstermiştir. Aziz Max bu yüzden ruhban Spinoza'dan öylesine nefret ediyor ki, kendi anti-ruhbanını, ruhban *Leibniz*'i benimsiyor ve "örneğin" terörizm, kafa uçurma "vb." türünden bütün garip fenomenlere "yeterli bir zemin" üretiyor: "Din adamları kafalarına bu tür şeyler taktılar". (sf. 98)

Her şey için yeterli zemin bulmuş olan mutlu Max ("attığım demirin sonsuza dek tutunacağı o zemini buldum artık"[223]; fikirde "örneğin", "Robespierre'in örneğin, Saint-Just'un vb.", George Sand'ın, Proudhon'un, iffetli Berlinli terzi kadının[224] vs. vs. "Ruhbancılık"ında "vb."), "devrimci *Fikir*'e ne ölçüde alan tanıyabileceğini kendi egoizmine danıştığı için burjuva sınıfa gücenmemektedir." Aziz Max'ın gözünde 1789'un *habits bleus*[73] ve *honnêtes gens*'in "devrimci fikri" ile 1793'ün *sansculotte*'ların[74] "fikri"; kendisine "alan tanınıp tanınmayacağı" üzere müzakere yürütülen ve üzerinde başka hiçbir "fikre" "alan tanınamayacak" olanla *aynı* Fikir'dir.

Artık günümüzün hiyerarşisine, fikrin sıradan yaşamdaki egemenliğine geçebiliriz. "Kitap"ın ikinci bölümünün tamamı bu "hiyerarşi"ye karşı mücadeleyle dolu. Dolayısıyla ancak bu ikinci bölümde onu daha ayrıntılı biçimde ele alacağız. Ne var ki Aziz Max, tıpkı "saplantı" bölümünde olduğu gibi, fikirlerinin peşin peşin hazzına erdiğinden, sonradan gelecekleri daha başlangıçta ve başlangıcı da sonradan tekrarladığından, hiyerarşisinin bazı örneklerini şimdiden saptamak durumundayız. Onun kitap yapma yöntemi, kitabın tamamında bulunan biricik "Egoizm"dir. Onun kendi kendisinden aldığı haz ile okurun kitaptan aldığı haz ters orantılı.

Burjuvalar *kendi* krallıklarına, kendi rejimlerine sevgi talep ettikleri için, *Jacques le bonhomme* "yeryüzünde sevgi krallığını kurmak" istediklerini düşünüyor (sf. 98). Kendi egemenliklerine ve egemenliklerinin koşullarına saygı gösterilmesini talep ettikleri için, yani saygı üzerindeki egemenliği gasp etmek istedikleri için, aynı mübarek adama göre, onlar kendinde *Saygı*'nın egemenliğini talep ediyorlar; Saygı'ya, içlerinde yaşayan kutsal ruh olarak yaklaşıyorlar (sf.

95). Sahtekâr ve ikiyüzlü burjuva ideolojisinin özel çıkarlarını genel çıkarlar olarak ifade ettiği çarpık biçim, *Jacques le bonhomme*'umuzun dağları yerinden oynatan imanı tarafından, burjuva dünyasının gerçek, dünyevi temeli olarak benimseniyor. Bu ideolojik aldatmacanın, azizimizde neden tam da bu biçimi aldığını "*Politik Liberalizm*" konusunu ele alırken göreceğiz.

Aziz Max aileden söz ettiği 115. sayfada bize yeni bir örnek veriyor. Bir kimsenin kendi ailesinin egemenliğinden kurtulmasının çok kolay olduğu halde, yine de "sadakati reddetmenin kolaylıkla vicdan azabına yol açacağı"nı ve böylece insanların aile sevgisine, aile kavramına, yani "kutsal aile kavramı"na, "Kutsal"a bağlı kalacağını söylüyor. (sf. 116)

İyi Genç'imiz burada da, tamamen ampirik ilişkilerin egemen olduğu bir yerde yine Kutsal'ın egemenliğini görüyor. Burjuvazinin kendi rejiminin kurumları karşısındaki tutumu, Yahudi'nin yasalar karşısındaki tutumuna benzer; tek tek her bir durumda mümkün oldukça yasaların etrafından dolanır ama diğer herkesin onlara riayet etmesini ister. Burjuvaların tamamı kitlesel olarak ve hep birden burjuvazinin kurumlarını atlatmaya kalksaydı, burjuva olmaktan çıkarlardı. Bu elbette akıllarına gelmeyen ve kesinlikle iradelerine ya da isteklerine bağlı olmayan bir tutumdur. Sefih burjuva, evliliği ihlal eder ve gizlice eşini aldatır; tüccar spekülasyon, iflasa sürükleme vb. yollarla başkalarını mülkiyetlerinden ederek mülkiyet kurumunu ihlal eder; genç burjuva yapabildiği anda kendisini ailesinden bağımsızlaştırır, kendi açısından aileyi fiilen ortadan kaldırır. Ne var ki evliliğe, mülkiyete, aileye teorik olarak dokunulmaz, çünkü bu kurumlar burjuvazinin pratikte iktidarını üzerine kurduğu temeli oluşturur. Çünkü bunlar, tıpkı sürekli ihlal edilen yasanın dindar Yahudi'yi dindar Yahudi haline getirmesi gibi, burjuva biçimiyle bu kurumlar da burjuvaları burjuva haline getiren koşullardır. Burjuvanın kendi varlık koşullarıyla bu ilişkisi, genel biçimlerinden birini burjuva ahlakta alır. "*Aile*'den söz etmek mümkün bile değildir. Burjuvazi, tarihsel olarak aileye burjuva aile niteliğini verir. Bu ailede bağlayıcı etken para ve can sıkıntısıdır ve buna ailenin burjuva tarzda çözülmesi de dâhilken, ailenin kendisi varlığını daima sürdürür. Onun çirkef varlığına, resmî söylemde ve genel ikiyüzlülükte onun için kullanılan kutsal kavram karşılık gelir. Proletaryada olduğu gibi, ailenin *gerçekten* çözüldüğü yerde, "Stirner"in kastettiği şeyin tam tersi vuku bulur. Burada, aile kavramı kesinlikle varlık sürdürmezken, yer yer tamamen reel ilişkilere dayalı aile sevgisine pekâlâ rastlanır. 18. yüzyılda aile kavramı filozoflarca ortadan kaldırıldı, çünkü gerçek aile, uygarlığın en yüksek mertebelerinde çoktan çözülme sürecine girmiş bulunuyordu. Çözülen ailenin iç bağlarıydı; itaat, dindarlık ve evlilik içi sadakat

gibi aile kavramını oluşturan tek tek unsurlar çözüldü. Ne var ki aileyi oluşturan gerçek gövde; yani mülkiyet ilişkisi, başka ailelere kapalı ilişkiler, mecburi birlikte yaşam, daha çocukların varlığıyla, bugünkü kentlerin kurulmasıyla, sermayenin oluşumuyla verili bulunan ilişkiler vb., çokça bozuşmalara uğramış da olsa baki kaldı. Çünkü ailenin varlığını, onun, burjuva toplumunun iradesinden bağımsız üretim biçimiyle olan ilişkisi zorunlu kılıyordu. Ailenin bu vazgeçilmezliği kendini en çarpıcı biçimiyle, bir an için yasal olarak neredeyse ortadan kaldırıldığında, Fransız Devrimi'nde gösterdi. Aile varlığını 19. yüzyılda bile sürdürmektedir; yalnız çözülme süreci, kavram nedeniyle değil, sanayi ve rekabetin daha yüksek bir gelişkinliğe ulaşması nedeniyle daha genel bir hal almıştır. Çözülüşü, Fransız ve İngiliz sosyalistlerince çok önce ilan edilmiş ve Fransız romanları aracılığıyla nihayet Alman kilise babalarına da ulaşmış olmasına rağmen, aile hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Fikrin sıradan yaşamdaki egemenliğine dair bir örnek daha verelim: Muallimler, aldıkları düşük ücretler karşısında, hizmet ettikleri davanın kutsallığı ile avutulmayı sevdiklerinden (ki bu yalnızca Almanya'da olabilir), *Jacques le bonhomme*, düşük ücretlerinin nedeninin bu tür söylemler olduğuna gerçekten inanmaktadır (sf. 100). Günümüz burjuva dünyasında "Kutsal"ın gerçek bir parasal değere sahip olduğuna inanıyor; "Kutsal"ın ortadan kaldırılmasıyla, Prusya devletinin yetersiz kaynaklarının (bu konuda ayrıca Browning'e[75] bakınız), birdenbire her köy muallimine bir bakan maaşı verilmesine olanak tanıyacak kadar büyüyeceğine inanıyor.

Bu, saçmalığın hiyerarşisidir.

Hiyerarşinin, büyük Michelet'in[76] dediği gibi "görkemli katedralin kilit taşı", "kimi zaman" "Kişi"nin eseridir.

> "*Kişi kimi zaman* insanları iki sınıfa ayırır: Eğitimliler ve eğitimsizler." (Kişi kimi zaman maymunları ikiye ayırır: Kuyruklular ve kuyruksuzlar.) "Birinciler, isimlerinin hakkını verdikleri sürece, düşüncelerle, tinle meşgul oldular." Onlar, "Hıristiyanlık sonrası dönemde egemen olanlardı ve düşünceleri karşılığında ... Saygı talep ettiler". Eğitimsizler (Hayvan, Çocuk, Zenci) düşünceler karşısında "güçsüz"dürler ve "onlar tarafından hükmedilirler. Hiyerarşinin anlamı budur."

Eğitimliler[225] (Genç, Moğol, Modern) demek ki yine yalnızca "*Tin*"le, saf düşünceyle vb. meşguller; meslekten metafizikçi, son tahlilde Hegelcidirler. "Bu nedenle" eğitimsizler de Hegelci olmayanlardır. Hegel kuşkusuz en eğitimli

Hegelciydi; dolayısıyla da, "tam da en eğitimli insanın şeylere ne büyük bir özlem duyduğu" onda "gün yüzüne" çıkmalıydı. Zira eğitimli ve eğitimsiz kendi içlerinde de birbirine toslar; her insanın içinde eğitimli, eğitimsize rastlar. Ve işte Hegel'de şeylere duyulan, yani eğitimsiz olana duyulan o en büyük özlem gün yüzüne çıktığından, en eğitimlinin aynı zamanda en eğitimsiz olduğu da gün yüzüne çıkar. "Orada" (Hegel'de) "gerçek, düşünceyle tamamen uyum içinde olmalı ve gerçeklikten yoksun hiçbir kavram bulunmamalıdır." Bu, şu demek: Orada, tamamen sıradan gerçeklik tasavvuru felsefi ifadesini bulmalıdır; oysa burada Hegel şimdi tam tersine, "kimi zaman" her felsefi ifadenin kendisine karşılık gelen gerçekliği yarattığını zannetmektedir. *Jacques le bonhomme*, Hegel'in kendi felsefesi hakkındaki yanılsamasını, Hegel felsefesinin ta kendisi olarak yutuveriyor.

Hegelcilerin Hegelci-olmayanlar üzerindeki egemenliğinde hiyerarşinin zirvesi olarak zuhur eden Hegelci felsefe şimdi son dünya krallığını fethediyor.

> "Hegel'in sistemi; düşünmenin en yüksek *despotizmi* ve *otokrasisi*; tinin *sınırsız gücü* ve *kadir-i mutlaklığı* idi." (sf. 97)

Burada, kendimizi, Hegel felsefesinin, Berlin'den Halle ve Tübingen'e kadar uzanan tin krallığında buluyoruz; tarihini Bay Bayrhoffer'in yazdığı[77] ve istatistiki verilerini büyük Michelet'in topladığı tin krallığında.

Bu tin krallığının hazırlayıcısı, "*şeyleri, şeyler hakkındaki tasavvurlara* dönüştürmekten başka bir şey yapmayan Fransız Devrimi" idi. (sf. 115; bkz. yukarıda Hegel'in devrim üzerine söyledikleri [sf. 158][226]) "Böylece kişi yurttaş olmaya devam etti" (gerçi "Stirner"de bu, daha önce gerçekleşir; ama "Stirner"in söylediği şey kastedilen şey değildir, kastettiği şey de anlatılamaz", *Wigand*, sf. 149) ve "*refleksiyonda* yaşadı; "kişi, refleksiyonda bulunduğu, karşısında" (*per. appos.*) "saygı ve korku duyduğu bir nesneye sahipti". "Stirner" 98. sayfada şöyle diyor: "Cehenneme giden yol iyi niyet taşlarıyla döşenmiştir." Biz de diyoruz ki: Biricik'e giden yol, sonuç bildiren kötü yan cümlelerle[227], –Çinlilerden ödünç aldığı ve üzerinde "pire sıçramalarını" gerçekleştirdiği, "cennet merdiven"ini ve "nesnel halat"ını oluşturan– kötü apozisyonlarla döşenmiştir. Buna göre, "modern felsefe *ya da* modern çağ açısından" –tin krallığının başladığı andan itibaren, modern çağ zaten modern felsefeden başka bir şey değil– "var olan nesneleri tasavvur edilmiş nesnelere, yani kavramlara dönüştürmek" (sf. 114) hiç de zor değil; Aziz Max işte bu işi sürdürüyor.

Mahzun Yüzlü şövalyemizi[228], kitabının daha başında, imanıyla yerinden

oynatacağı "dağlar var olmadan önce"[229], "ulu eseri"nin görkemli sonucuna doğru gevşek dizginlerle tırıs giderken görmüştük. "Karakaçan"ı –apozisyonu–, yeterince hızlı sıçrayıp ona yetişememişti. Şimdi nihayet, sayfa 114'te, hedefine vardı ve kudretli bir Veya ile *modern çağı modern felsefeye* dönüştürdü.

Böylece Antik (yani antik ve modern, zencimsi ve Moğol, ama aslına bakılırsa yalnızca Stirner-öncesi) çağ, "nihai amacına" ulaşmış oldu. Artık, Aziz Max'ın kitabının birinci bölümüne neden "İnsan" başlığını verdiğini ve o büyüler, hayaletler ve şövalyelerle dolu hikâyesini nasıl "İnsan"*ın* tarihine dönüştürdüğünü açıklayabiliriz. İnsanların görüş ve düşünceleri elbette, kendileri ve kendi ilişkileri hakkındaki görüş ve düşüncelerdi; *kendilerine* ve İnsanlar'*a* dair bilinçleriydi; zira bu yalnızca bireyin bilinci değil, bireyin tüm toplum bağlamındaki ve içinde yaşadığı toplum hakkındaki bilinciydi. Bireylerin içinde yaşamlarını ürettikleri, kendilerinden bağımsız koşullar, bu koşullarla bağlantılı zorunlu ekonomik ilişki biçimleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan kişisel ve sosyal ilişkiler, düşüncelerde ifade edildikleri ölçüde, ideal koşullar ve zorunlu ilişkiler biçimini almak zorundaydı. Yani bunlar bilinçte, kaynağını insan kavramından, insan varlığından, insanın doğasından, İnsan'dan alan belirlenimler olarak ifade bulması gerekiyordu. İnsanların ne olduğu, ilişkilerinin ne olduğunun bilinçteki tezahürü, insana dair, onun varoluş biçimlerine ya da daha ayrıntılı kavramsal belirlenimlerine dair tasavvurlardı. Nitekim ideologların, şimdiye kadarki tarihe fikirlerle düşüncelerin egemen olduğunu, yani bunların tarihinin, şimdiye kadarki tüm tarihi oluşturduğunu varsaymalarının ardından; gerçek ilişkilerin İnsan'*a* ve onun ideal ilişkilerine göre, *id est* kavram belirlenimlerine göre oluştuğunu tasavvur etmelerinin ardından; insanların kendilerine dair bilincin tarihini, onların gerçek tarihinin temeli haline getirmelerinin ardından; bilincin, fikirlerin, Kutsal'ın, sabit tasavvurların tarihini "İnsan"ın tarihi olarak adlandırmak ve onu gerçek tarihin yerine koymak son derece kolaydı. Aziz Max'ı bütün seleflerinden ayıran tek şey, onun –ürünü oldukları gerçek yaşamdan keyfi olarak yalıtılmış halleriyle bile– bu tasavvurlar hakkında *hiçbir şey* bilmiyor olması ve Hegelci ideolojiden kopya çekerek ortaya koyduğu ehemmiyetsiz eseri, onun, kopya çektiği şey hakkındaki cehaletini ortaya koymaktan ibarettir. İnsanın tarihine dair kendi fantezisinin karşısına, gerçek bireyin tarihini *Biricik* biçiminde nasıl olup da koyabildiği şimdiden anlaşılıyor.

Biricik tarih, başlangıçta Atina'daki Stoa'da[78], ardından neredeyse sadece Almanya'da ve son olarak da "modern felsefenin ya da çağın" despotunun sarayını kurduğu Berlin'deki Kupfergraben'da[79] cereyan eder. Sırf bu bile,

burada tartışılan konunun nasıl da tümüyle ulusal ve yerel olduğunu gösteriyor. Aziz Max, dünya tarihini anlatmak yerine, *Alman* teoloji ve felsefe tarihi üzerine yalnızca birkaç, üstelik de son derece yetersiz ve çarpık yorumda bulunuyor. Eğer arada göstermelik bir biçimde Almanya dışına çıkılmışsa bile bu sadece, diğer halkların eylem ve düşüncelerinin –örneğin Fransız Devrimi'nin– "nihai amaçlarına" Almanya'da Kupfergraben'de ulaşmalarını sağlamak için olmuştur. Yalnızca Alman-ulusal olgular aktarılmakta, bunlar Alman-ulusal bir tarzda incelenip yorumlanmakta, haliyle elde edilen sonuç da Alman-ulusal nitelikte olmaktadır. Ama bununla da kalmıyor. Azizimizin görüşleri ve eğitimi yalnızca Alman değil, aynı zamanda tepeden tırnağa Berlinlidir. Hegelci felsefeye biçilen rol, onun Berlin'de oynadığı rolün aynısıdır ve Stirner şimdi de, Berlin'i dünyayla ve onun tarihiyle karıştırmaktadır. "Genç" bir Berlinlidir; kitap boyunca karşılaştığımız tüm iyi yurttaşlar, Berlinli biracı dar kafalılardır. Böylesi öncüllerden hareket edildiğinde de, elbette yalnızca ulusallıkla ve yerellikle sınırlı sonuçlara ulaşılıyor. "Stirner"in ve kendisinin en zayıf ve en cahil üyesi olduğu bu felsefe camiasının tamamı, gözü pek Hoffmann von Fallersleben'in gözü pek dizesinin pratik yorumunu ortaya koyuyorlar:

> Yalnızca Almanya'da, yalnızca Almanya'da
> Sonsuza kadar yaşamak isterim ben.[230]

Yürekli azizimizin vardığı, bütün dünyanın Hegelci felsefede "tükendiği"[231] yolundaki Berlinli yerel sonuç, şimdi onun, fazla masrafa girmeden "hususi" bir dünya krallığına ulaşmasını olanaklı kılıyor. Hegelci felsefe her şeyi düşüncelere, Kutsal'a, heyulaya, tine, tinlere, hayaletlere dönüştürdü. "Stirner" işte bunlarla dövüşecek, onları hayalinde alt edecek ve onların cesetleri üzerinde "kendi" "biricik", "cismani" imparatorluğunu, "tam tekmil er kişi"nin imparatorluğunu kuracak.

> "Çünkü savaşımız *etten kemikten insanlara karşı değil*, hükümdarlara ve zorbalara, *bu dünyanın* karanlığında hükmeden *efendilerine*, göklerin altındaki *kötü ruhlara* karşıdır." (*İncil*; Efesliler 6:12)

Şimdi "Stirner" "çizmelerini ayağına geçirmiş" düşüncelere karşı savaşa atılmaya "hazır" durumdadır. "İnanç kalkanını" "almasına" gerek yok, çünkü onu hiç elinden bırakmadı. Uğursuzluk "miğferi"ni başına geçirip tinsizlik[232] "kılıcını" kuşanan (karşılaştırınız: age) Stirner savaşa gidiyor. "Kutsal'a savaş açmasına" "izin verildi", ama onu "alt etmesine" değil. (*İncil*; Vahiy, 13:7)

## 5. Kendi Kurgusuyla Hoşnut "Stirner"

Şu an itibarıyla, gencin adamlığa geçiş yaptığı 19. sayfada ve Moğolumsu Kafkas'ın Kafkasyalı Kafkas'a dönüşüp "kendisini bulduğu" 90. sayfada bulunduğumuz zamanki kadar mesafe kat etmiş olduk yine. Anlayacağımız, Aziz Max'ın bize "meşakkatli yaşam mücadelelerini" betimlediği gizemli bireyin, üçüncü kendi kendini buluşuna tanık olmaktayız. Ne var ki şimdi tüm tarihi arkamızda bırakmış oluyoruz ve işlediğimiz kapsamlı materyal nedeniyle, arkamıza dönüp yıkıma uğramış insanın o korkunç kadavrasına bir göz atmak durumundayız.

Aziz Max, kendi tarihini çoktan unutup gittiği sonraki sayfalardan birinde, "dâhilik, uzun zamandır yeni evrensel-tarihsel üretimlerin yaratıcısı olarak görülüyor" (sf. 214) iddiasında bulunuyorsa da, gördük ki en azılı düşmanları bile, en azından *onun* tarihi için bu iftirada bulunamazlar; zira burada, bırakın dehaları, bireye bile rastlanmamakta, aksine sadece fosilleşmiş düşünce karikatürleri ve Hegelci ucubeler[233] bulunmaktadır.

*Repitio est moter studiorum*[234] Kendi "felsefe ya da çağ" tarihinin tamamını, yalnızca Hegel üzerine birkaç üstünkörü inceleme yapmaya fırsat bulabilmek için anlatmış olan Aziz Max, bütün biricik tarihini bir kez daha tekrar ediyor. Bu arada bu, bize "biricik" doğa bilimi hakkında önemli bilgiler sunan doğa-tarihsel bir dönüşümle vuku buluyor. Bunun nedeni, onun anlayışında, ne zaman önemli bir rol oynayacak olsa "dünya"nın hemen *doğaya* dönüşüvermesidir. "Biricik" doğa bilimi, onun şuursuzluğunun hemen itiraf edilmesiyle başlıyor. Sanayi ve doğa biliminin belirlediği gerçek ilişkiyi incelemiyor, insanın doğayla olan düşsel ilişkisini ilan ediyor. "İnsan ne kadar da az şeye muktedir! Güneşin kendi yörüngesinde ilerlemesine, denizin dalgalarını atmasına, dağların gökyüzüne uzanmasına seyirci kalmak zorunda." (sf. 122) Tüm azizler gibi mucizelerden hoşlanan, kendi başınaysa yalnızca mantıksal mucizeye varabilen Aziz Max, güneşe kankan dansı[235] yaptıramadığı için üzülüyor; okyanusu süt liman yapamadığı için acı çekiyor, dağların gökyüzüne doğru yükselmesine engel olamadığı için kendine kızıyor. Her ne kadar 124. sayfada dünya, antik çağın sonunda "nesnel" bir hal almışsa da o, azizimiz için halen son derece sıradışıdır. Ona göre kendi yörüngesinde ilerleyen dünya değil, "güneş"tir hâlâ. Ve ona, *à la Yeşu* "Güneş, olduğun yerde kal!" diye buyuramadığı için acı çekmektedir. 123. sayfada Stirner, Antik dünyanın sonunda "tin"in, "önüne geçilemez bir şekilde yeniden kabarıp köpürdüğünü" keşfediyor; "zira onun içinde *gazlar* (hayaletler) oluşmakta ve dışarıdan gelen *mekanik darbe* etkisiz hale geldikten sonra, içeride harekete geçiren *kimyasal gerilimler* olağanüstü oyunlarına başlamaktaydı."

Bu cümle, bir önceki sayfada insan açısından doğanın "alt edilemez olan"

olduğu sonucuna varan "biricik" doğa felsefesinin en önemli verilerini içeriyor. Dünyevi fizik, etkisiz hale gelen mekanik bir darbe hakkında hiçbir bilgiye sahip değil; bu keşfi yapma onuru tek başına *biricik* fiziğe ait. Dünyevi kimya, "kimyasal gerilimler"i harekete geçiren –üstelik de "içeride"– bir "gaz" tanımıyor. Yeni karışımlar, yeni kimyasal ilişkiler meydana getiren gazlar, "gerilim"e neden olmaz, olsa olsa gerilimin düşmesine yol açar; zira, akışkan kütle haline gelerek hacimleri önceki hacimlerinin binde birinden daha azına düşer. Eğer Aziz Max kendi "içinde" gazlar sebebiyle "gerilimler" hissediyorsa, bunlar kesinlikle "kimyasal gerilimler" değil, son derece "mekanik darbeler"dir ve bunlar, kimi karışımların yine fizyolojik nedenlere dayalı olarak başka karışımlar haline geldiği kimyasal dönüşümler yoluyla olur. Bu yolla önceki karışımın bileşenlerinin bir kısmı gaz halini alır, dolayısıyla daha geniş bir hacme ulaşır ve bunun için yeterli yer mekân yoksa, dışarı doğru bir "mekanik darbe"ye ya da basınca yol açar. Bu var olmayan "kimyasal gerilimler"in "içeride", yani bu sefer Aziz Max'ın *kafasının* içinde "son derece olağanüstü bir oyun oynamakta" olduklarını, "şimdi" "*biricik*" doğa biliminde oynadıkları rolde "görüyoruz". Bu arada gönül ister ki, Aziz Max, o kaçık "kimyasal gerilimler" –üstelik "içeride harekete geçen" "kimyasal gerilimler" (sanki midesinin üzerine yediği bir "mekanik darbe" de onun içerisini harekete geçirmezmiş gibi)– terimini kullanırken ne tür bir saçmalık tasavvur ettiğini, dünyevi doğa bilimcilerinden artık daha fazla esirgemesin.

Aziz Max'ın "Biricik" doğa bilimini yazmasının tek nedeni, bu sefer "şeyler dünyası", doğa hakkında birkaç kelam etmeksizin Antiklere gereğince değinemeyeceği içindir.

Bize burada, eski dünyanın sonunda, Antiklerin, "dünyanın *hiçbir* çöküşüyle" (kaç kere çökmesi gerekiyor acaba?) "soğukkanlılığını yitirmeyen" (sf. 123) bir sürü Stoacıya dönüşeceği garantisi veriliyor. Demek ki Antikler, "hiçbir beklenmedik olayın" (ya da parlak fikrin) bile "sükûnetlerinin cennetinden edemediği" (sf. 88) Çinliler olurlar. Evet, *Jacques le bonhomme*, son Antiklere karşı "dışarıdan gelen mekanik darbe"nin "etkisiz hale geldiğine" gerçekten de inanıyor. Bu söylenenin, Roma ve Yunanlıların Antik dünyanın bitimindeki gerçek durumuyla, "mekanik darbe" karşısına koyabilecek neredeyse hiç *vis inertiae*[236] kırıntısı kalmayan tümden dayanaksızlık ve sarsılmışlık durumuyla ne kadar uyuştuğu konusunda, başkalarının yanı sıra Lukianos'a[237] bakınız. Roma İmparatorluğu'nun çeşitli Sezarlar arasında bölünmesiyle ve bunların kendi aralarında patlak veren savaşlarla aldığı; mülkiyetin, özellikle de toprak mülkiyetinin Roma'da devasa boyutlarda yoğunlaşmasıyla ve bunun sonucu

olarak İtalya'nın nüfusunun azalmasıyla aldığı; Hunlar ve Germenler tarafından aldığı güçlü mekanik darbeler, bizim aziz tarihçimize göre "etkisiz hale geldi"; ve sadece "kimyasal gerilimler", sadece Hıristiyanlığı "içeride harekete geçiren" "gazlar", Roma İmparatorluğu'nu yıktı. "Mekanik darbeler"in yol açtığı, yüz binlerce insanı yaşadıkları kentlerin yıkıntıları altında bırakan ve onları kesinlikle zihinsel olarak da sarsan batı ve doğudaki büyük depremler de Stirner'e göre herhalde yine "etkisiz" idiler ya da kimyasal gerilimlerdi. Ve "*gerçekten de*" (!) "Antik tarih, dünya nezdinde mülkiyetimi edinmiş olmamla sona erer", ve bu, İncil'deki sözle kanıtlanır: "Her şey bana" (yani İsa) "babam tarafından verildi."[238] O halde burada Ben = İsa'dır. Bu vesileyle *Jacques le bonhomme*, Hıristiyan'a, onun dağları yerinden oynatabildiğine vs. ve bunun için "yalnızca istemesinin yeterli" olduğuna inanmayı ihmal etmez. O kendisini Hıristiyan olarak dünyanın efendisi ilan eder; ne var ki sadece *Hıristiyan olarak* böyledir; kendisini "dünyanın sahibi" ilan eder. "Bu şekilde, Ben Kendimi dünyanın sahibi olmaya yükseltmem suretiyle egoizm ilk kesin zaferini kazanmış oldu." (sf. 124) Stirnerci Ben'in kendisini kusursuz Hıristiyanlığa yükseltmesi için artık yapması gereken tek şey, aynı şekilde *tinsiz* de olma mücadelesini vermekti (ki daha dağlar zuhur etmeden önce başarabilmişti bunu). "Ne mutlu ruhta yoksul olanlara; zira cennet krallığı onlarındır."[239] Aziz Max tin yoksulluğu konusunda kusursuzluğa ulaştı; hatta, büyük bir sevinç içinde Tanrı huzurunda bununla iftihar ediyor.

Tinsiz Aziz Max, Antik dünyanın dağılmasından kaynaklanan Hıristiyanların fantastik gaz oluşumlarına inanıyor. Antik Hıristiyan'ın bu dünyada hiçbir mülkü yoktu ve bu nedenle göksel mülkiyet payesinin kuruntusuyla yetiniyordu. Dünyada halkın mülkiyeti olmak yerine, kendisini ve paçavra içindeki kardeşlerini "mülkiyetin halkı" olarak tanımlıyordu (*İncil*; 1. Petrus, 2:9). "Stirner"e göre Hıristiyan dünya tasavvuru, Antik dünyanın gerçekten çözülüp dağıldığı dünyadır. Oysa bu, en iyi olasılıkla bir kuruntular dünyasıdır. Burada, Antik tasavvurlar dünyası çözülüp Hıristiyan'ın [imanıyla] dağları da yerinden oynatabildiği, kendisini [kudretli h]issedebildiği ve "mekanik darbenin etkisiz"liğine kadar ilerleyebildiği bir dünya[ya dönüşür]. "Stirner"de insanlar artık dış dünya tarafından belirlenmedikleri gibi artık ihtiyacın mekanik darbesiyle üretmeye de itilmediklerinden ve genel olarak mekanik darbe, dolayısıyla da cinsel ilişki, etkisini yitirmiş olduğundan, insanlar varlıklarını ancak mucize eseri sürdürmüş olabilirler. Elbette Alman muallimler ve ince ruhlular için "Stirner"in gazlılığından hareketle, Antik dünyanın gerçek mülkiyet ve üretim ilişkilerini tanımlamaktansa, aslında Hıristiyan fantezisine sahip olmaktan öte bir şey olmayan Hıristiyan mülkiyet fantezisiyle yetinmek daha

kolaydır.

*Jacques le bonhomme*'un imgeleminde Antik dünyanın sahibi olan aynı ilk Hıristiyan, gerçekte çoğunlukla sahiplerin dünyasına aitti, bir köleydi ve alınıp satılabiliyordu. Fakat kendi kurgusuyla hoşnut olan "Stirner" önüne geçilmez biçimde sevinç gösterilerini sürdürüyor.

> "İlk mülkiyet, ilk harikuladelik kazanıldı!" (sf. 124)

Stirnerci egoizm, aynı yoldan mülkiyet ve harikuladelikler elde etmeye ve "eksiksiz zaferler" kazanmaya devam ediyor. İlk Hıristiyan'ın Antik dünyayla teolojik ilişkisi, onun tüm mülkiyetinin ve harikuladeliğinin tamamına ermiş prototipini içerir.

Hıristiyan'ın bu mülkiyeti şöyle gerekçelendirilir:

> "Dünya tanrısızlaştırıldı ..., nesnel bir hal aldı; o Benim (yani tinin), dilediğim gibi kullanacağım mülkiyetimdir." (sf. 124)

Kastedilen şudur: Dünya tanrısızlaştırıldı, yani kendi bilincime dair fantezilerimden kurtuldu, nesnel hale geldi; dolayısıyla benimle nesnel bir ilişkiye girdi ve beni kendi dilediği nesnelliğe göre kullanıyor; yoksa kesinlikle benim hatırım için değil. Burada Antik çağda nesnel dünyanın hiç var olmadığına ve tanrısal olanın dünyada hüküm sürdüğüne gerçekten inandığını bir kenara bıraksak dahi "Stirner", dünya karşısındaki acizliğinden dolayı sürekli yakınan ve dünya üzerindeki hayali zaferini, kıyamet gününe ertelemek suretiyle ideal bir zafer olarak tanımlayan Hıristiyan tasavvurunu bile çarpıtıyor. Hıristiyanlık ancak, gerçek dünya egemenliği tarafından el konulup sömürülmeye başlandığında, dolayısıyla doğal olarak uhrevi olmaktan da çıktığı zaman, dünyanın sahibi olduğunu tahayyül edebildi. Aziz Max, Genç ile "Çocuk'un dünyası" arasında kurduğu yanlış ilişkinin aynısını Hıristiyan ile Antik dünya arasında da kuruyor, Adam ile Genç'in dünyası arasında kurduğu ilişkinin aynısını Egoist ile Hıristiyan'ın dünyası arasında kuruyor.

Dolayısıyla Hıristiyan'ın şimdi bir an evvel tinsizleşmekten ve tıpkı daha önce şeyler dünyasıyla yaptığı gibi, tin dünyasının hükümsüzlüğünü idrak etmekten öte yapacağı bir şey yoktur. Böylece tin dünyasını "dilediğince yönetip kullanabilecek" ve bu sayede kusursuz bir Hıristiyan, bir egoist haline gelecek. Yani, Hıristiyan'ın Antik dünya karşısındaki tutumu, egoistin modern dünya karşısındaki tutumunun ölçütü olur. Bu tinsizliğe hazırlık, yaşamın "neredeyse iki bin yıllık" içeriği idi; elbette bu, temel çağları yalnızca Almanya'da cereyan

eden bir yaşamdı.

> Kutsal ruh *kimi dönüşümler geçirerek zamanla* mutlak fikir haline geldi; ardından o da yine türlü kırılmalar sonunda insan sevgisi, yurttaşlık erdemi, ussallık gibi çeşitli fikirlere ayrıştı." (sf. 125, 126)

Alman münzevimiz, burada sorunu yine baş aşağı çeviriyor. İnsan sevgisi fikirleri vb. gibi, özellikle 18. yüzyılda girdikleri yaygın dolaşım yüzünden yüzeyleri tamamen aşınmış olan akçeler, Hegel tarafından mutlak fikrin potasında eritilip yeniden basıldıktan sonra da, tıpkı Prusya'nın kâğıt parası gibi, yurtdışında kıymet kazanmada başarılı olamadılar.

Stirner'in tarih anlayışının, yine ve yeniden karşılaştığımız vargısı şudur: "Kavramlar her yerde belirleyici rol oynamalı, kavramlar hayatı düzenlemeli, kavramlar egemen olmalıdır. Hegel'in sistematik ifade kazandırdığı dinsel dünya budur." (sf. 126) Ve bu dünyayı bizim iyi niyetli dar kafalımız o denli gerçek dünya sanıyor ki bir sonraki sayfada (sf. 127) şunu söyleyebiliyor: "Şimdi dünyada yalnızca ve yalnızca tin hüküm sürüyor." Bu kuruntu dünyasına saplanıp kaldığından, (128. sayfada) önce bir "sunak" inşa edip ardından "bu sunağın etrafına" "bir kilise kubbelendirmek" mümkün olabiliyor. "Duvarları" ilerici bacaklara sahip olan ve "daima daha ileriye adım atan" bir kilise bu. "Kısa sürede bu kilise tüm dünyayı kucaklar." O, yani biricik ve uşağı, yani Szeliga, dışarıda durur, "duvarların etrafında dolanırlar ve en dış kıyıya kadar püskürtülürler". "Açlıktan kıvranır halde" Aziz Max uşağına seslenir: "Bir adım daha, işte o zaman Kutsal'ın dünyası kazanmış olacak." Aniden, Szeliga, başının üzerinde bulunan, "en dıştaki uçuruma" "*batar*" –yazınsal bir mucize. Dünya bir küre olduğundan, kilise tüm dünyayı kucaklar hale geldiğinde uçurum ancak Szeliga'nın başının üzerinde bulunabilir. Böylelikle, yerçekimi kanunlarını tersine çevirerek kıçlamasına göğe doğru yol alır ve bu sayede "biricik" doğa bilimine saygınlık kazandırır. Bu, onun için hiç de zor olmaz. Zira 126. sayfaya göre "şeyin doğası ve ilişki kavramı" "Stirner"i ilgilendirmez, "alacağı tutumda ya da varacağı sonuçta ona yol göstermez". Szeliga'nın yerçekimiyle "girdiği ilişki", Szeliga'nın "biricikliği" sayesinde "başlı başına biricik"tir ve yerçekiminin doğasına ya da "başkalarının", örneğin doğa bilimcilerinin onu nasıl "sınıflandırdığına" bağlı değildir. Dahası, sonunda "Stirner", Szeliga'nın "eyleminin" "gerçek" Szeliga'dan "ayırt edilmesine ve insani ölçütlere göre belirlenmesine" de karşı çıkar.

> Aziz Max böylece sadık uşağı için cennette makul bir yer ayarladıktan sonra, kendi tutkusuna geçiyor. 95. sayfada "darağacı"nın bile "Kutsal'ın

> rengini" taşıdığını keşfediyor; "insanlar ona temas etmekten korkuyor, onda tekin olmayan, yani yerli olmayan, kendinden olmayan bir şeyler var." Darağacının bu kendinden olmazlığını ortadan kaldırmak için, onu kendi darağacına dönüştürüyor. Bunu yapabilmesinin tek yolu da kendini o darağacına asmaktır. Egoizm için bu son fedakârlığı da Juda'nın aslanı yapar.[240] Kutsal Hıristiyan, çarmıhı değil, insanları kutsal olmayıştan kurtarmak için kendisini çarmıha gerdirtir. Kutsal-olmayan Hıristiyan ise, darağacını kutsallıktan veya kendini darağacının kendinden olmazlığından kurtarmak için kendini darağacına asar.

---

"İlk olağanüstü güzellik, ilk mülkiyet kazanıldı, ilk kesin zafer elde edildi!" Kutsal savaşçı, işte şimdi tarihi alt etti; onu düşüncelere, düşünceden başka bir şey olmayan saf düşüncelere dönüştürdü ve en sonunda karşısında yalnızca bir düşünceler ordusu kaldı. Ve işte bu vaziyette çıkar seferine: O, şimdi, tıpkı eşeğin çarmıhı yüklenmesi gibi "darağacını" sırtına alan Aziz Max ile cennette tekmelerle karşılanıp boynu bükük bir şekilde soluğu yine efendisinin yanında alan uşağı Szeliga, bu düşünceler ordusuyla ya da daha doğrusu bu düşüncelerin sadece kutsal halesiyle çarpışmaya giderler. Bu kez, bir dolu ahlak vecizesi, özdeyiş ve atasözüyle kutsala karşı kavgaya atılma rolünü üstlenen Sanço Panza'dır; Don Kişot'sa onun yumuşak başlı sadık uşağı olarak çıkar sahneye. Namuslu Sanço, tıpkı bir zamanlar *caballero Manchego*'nun[241] dövüştüğü yüreklilikle dövüşür ve yine tıpkı onun gibi, birkaç kez Moğol koyun sürüsünü bir kalabalık hayaletler kümesi sanmayı ihmal etmez. Tombul Maritornes[242], "zaman içinde türlü kırılmalara uğrayıp çeşitli değişimlerden geçerek" kansızlık hastalığına yenik düşen iffetli bir Berlinli terzi kadına[243] dönüşmüştür, Aziz Sanço da ona bir ağıt yakmaya başlar. Öyle bir ağıt ki, tüm stajyer öğretmenleri ve muhafız subaylarını, Rabelais'nin, dünyayı kurtaran "savaşçının ilk silahı pantolonunun düğmeliğidir"[244] sözünün bilincine vardırdı.

Sanço Panza kahramanlıklarını, karşısındaki düşünce ordusunun tamamını, önemsizliği ve boşluğu içinde *kavrayarak* gerçekleştiriyor. Bütün o büyük harekât, sonunda her şeyi olduğu gibi bırakan, yalnızca tasavvurunu, üstelik şeylere dair değil, şeylere ilişkin felsefi söylemlere dair tasavvurunu değiştiren yavan bir kavrayışla sınırlı.

Velhasıl Antikler Çocuk, Zenci, Zencimsi Kafkas, Hayvan, Katolik, İngiliz felsefesi, Eğitimsiz, Hegelci-olmayan, şeyler dünyası, gerçekçi olarak; Modernler ise Genç, Moğol, Moğolumsu Kafkas, İnsan, Protestan, Alman

Felsefesi, Eğitimli, Hegelci, düşünceler dünyası, idealist bir biçimde ortaya çıktıktan sonra, Muhafızlar Konseyi'nde ezelden beridir karar altına alınan her şey gerçekleştikten sonra, nihayet zamanı geldi. Daha önce adam, Kafkas, Kafkasyalı Kafkas, kusursuz Hıristiyan olarak, uşak kıyafeti içinde, "aynadan belirsiz bir sözde" (*İncil*; 1 Korintliler, 13:12) görülüp beliren Antik ve Modern insanın negatif birliği, artık şimdi, Stirner'in çilesinin, darağacında can vermesinin ve Szeliga'nın şanlı göğe yükselişinin ardından, en basit terminolojiye dönerek gökte bulutlar üstünde büyük bir güç ve ihtişam içinde ortaya çıkabilir.[245] "Bu şu demek": Önceden "Kişi" olan (bkz: "Eski Ahit'in Ekonomisi"), şimdi "*Ben*" haline gelmektedir; realizmle idealizmin, şeyler dünyası ile tin dünyasının negatif birliği. Realizmle idealizmin bu birliğini Schelling, "kayıtsızlık" olarak adlandırır; ya da Berlin şivesine çevirirsek: *Jleichjiltigkeit*. Hegel'de, bu iki momenti ortadan kaldıran negatif birlik olur. Namuslu Alman spekülatörü Aziz Max hâlâ uykularını kaçıran "karşıtların birliği" ile tatmin olmaz. O, bu birliği, "cismani bir bireyde", "tam tekmil er kişide" vücut bulmuş halde karşısında görmek istiyor; bu istek ilhamını da Feuerbach'ın "*Anekdot*"ta ve "*Geleceğin Felsefesi*"nde dile getirdiği görüşlerden alıyor. Anlayacağımız, şimdiye kadarki dünyanın sonunda ortaya çıkan Stirner'in bu "Ben"i, bir "cismani birey" değil, Hegelci yöntemle oluşturulan ve apozisyonlarla desteklenen bir kategoridir. Bu kategorinin daha sonraki "pire sıçramalarının" izini Yeni Ahit'te süreceğiz. Burada yalnızca, bu Ben'in, son tahlilde, Hıristiyan dünyası hakkında, Hıristiyan'ın şeyler dünyası hakkında sahip olduğu kuruntuların tıpatıp aynılarına sahip olması sebebiyle ortaya çıktığını belirtmekle yetineceğiz. Hıristiyan nasıl ki şeyler dünyasını, onun hakkında "kafasına" fantastik zırvalar "koyarak" ele geçiriyorsa, "Ben" de Hıristiyan dünyasını, yani düşünceler dünyasını, onun hakkındaki bir dizi fantastik kuruntuları sayesinde ele geçiriyor. Hıristiyan'ın dünyayla olan ilişkisine dair kuruntuları neyse, "Stirner" ona inanıyor, güvenilir buluyor ve safdillikle aynen taklit ediyor.

> "Bu yüzden, insanın *amellerle değil*, *yalnızca iman yoluyla* adil olduğu kanısındayız." (*İncil*, Romalılar; 3:28)

Modern dünyanın da çözülerek soyut düşünceler dünyasına dönüştüğünü düşünen *Hegel*, modern filozofun görevini, antik filozofun görevinin aksine, şu şekilde tanımlar: Antikler gibi kendini "doğal bilinç"ten kurtarmak ve "bireyi dolaysız duyusal tarzdan arındırıp onu inanan ve düşünen bir özne" (tin) "haline getirmek" yerine; "sağlam, kesin, sabit fikirleri ortadan kaldırmak." Bunu, diye ekler, "diyalektik" yerine getirir. (*Fenomenoloji*, sf. 26-27) "Stirner"in Hegel'den

farkı, aynı şeyi diyalektiğe başvurmadan yapmasıdır.

## 6. Özgürler

"Özgürler"in burada ne işi olduğunu, Eski Ahit'in Ekonomisi açıklıyor. Ben'e bu kadar yaklaşmışken, şimdi yeniden belirsiz bir uzaklığa düşmüş olmasında bizim bir kabahatimiz yok. "Kitap"ın daha 20. sayfasından sonra doğruca Ben'e geçmemiş olmamızın suçlusu ise hiç değiliz.

### *A) Politik Liberalizm*

Aziz Max ve seleflerinin liberalizm eleştirisinin anahtarı Alman burjuvazisinin tarihidir. Bu tarihin Fransız Devrimi sonrasındaki bazı etmenlerine dikkat çekelim.

Almanya'nın geçtiğimiz yüzyılın sonundaki durumu, Kant'ın "*Pratik Usun Eleştirisi*"ne olduğu gibi yansımaktadır. Fransız burjuvazisi, tarihin bugüne kadar tanık olduğu en muazzam devrim aracılığıyla iktidara yükselip Avrupa kıtasını ele geçirdiği sırada; politik kurtuluşunu zaten elde etmiş olan İngiliz burjuvazisi, sanayide devrimci bir atılım gerçekleştirdiği ve Hindistan'ı politik olarak, dünyanın geri kalanını da ticari bakımdan boyunduruğu altına aldığı sırada, aciz Alman kentlileri "iyi niyet" göstermenin ötesine geçemedi. Kant, hiçbir sonuç vermese bile "iyi niyet"le teselli buluyor ve bu iyi niyetin *gerçekleştirilmesini*, onunla bireylerin ihtiyaçları ve güdüleri arasındaki uyumu *öteki dünya*ya bırakıyordu. Kant'ın bu iyi niyeti tamı tamına, küçük çıkarlarını asla bir sınıfın ortak ulusal çıkarları düzeyine çıkartamayan ve bu yüzden de sürekli olarak diğer ulusların burjuvaları tarafından sömürülen Alman kentlilerinin acizliğine, ezikliğine, sefilliğine karşılık gelir. Bu küçük yerel çıkarlar, Alman kentlilerinin bir yandan gerçek anlamda yerel ve bölgesel dar kafalılığıyla, öte yandan da onların kozmopolit kibriyle örtüşüyordu. Reform'dan itibaren Almanya'nın gösterdiği gelişme, genel olarak, tamamen küçük burjuva bir karakter taşıyordu. Eski feodal aristokrasi, köylü savaşları sırasında büyük ölçüde yok olmuştu. Geriye kalanlarsa ya kendilerine giderek belli bir bağımsızlık kazanan ve en minimal, en ufak kasabasal ölçekte mutlak monarşiyi taklit eden, doğrudan krala bağlı küçük ötesi prensliklerdi; ya da küçük çiftliklerinden elde ettikleri azıcık servetlerini yiyip bitirdikten sonra küçük ordularda ve resmî dairlerde aldıkları önemsiz mevkiler sayesinde yaşayan pek büyük olmayan toprak sahipleriydi; veyahut da en mütevazı İngiliz *Squire*'ının[246] ya da Fransız *gentilhomme de province*'ının[247] utanacağı bir yaşam sürdüren

dünyadan habersiz toprak soylularıydı. Tarım ne parselleme usulü ne de büyük ölçekli ziraat olarak tanımlanabilecek bir yöntemle yürütülüyordu ve bu yöntem, derebeyine bağımlılık ile angaryanın sürmesine rağmen köylülüğü hiçbir zaman kurtuluş arayışına sevk etmiyordu. Çünkü bir yandan bu işletme tarzının kendisi aktif bir devrimci sınıfın ortaya çıkmasına izin vermiyor, öte yandan da böylesi bir köylü sınıfına karşılık gelecek, onun yanında duracak devrimci bir burjuvazi bulunmuyordu.

Kentlilere gelince, burada yalnızca birkaç önemli faktörü vurgulayabiliriz. Keten manifaktürünün, yani Almanya'da çıkrığa ve el tezgâhına dayalı sanayinin, tam da, bu hantal âletler İngiltere'de makineler tarafından ıskartaya çıkarıldığı sırada belli bir önem kazanmaya başlamış olması dikkat çekicidir. En karakteristik olanı da Alman orta sınıfının *Hollanda* karşısındaki konumudur. Hollanda, Hansa Birliği'nin[80] ticari bakımdan önem kazanan tek parçası, birlikten ayrılarak iki liman (Hamburg ve Bremen) dışında Almanya'nın dünya ticaretiyle ilişkisini kesti ve o günden sonra Alman ticaretinin tümüne egemen oldu. Alman kentlileri Hollandalıların sömürüsüne sınır koyamayacak kadar güçsüzdü. Küçük Hollanda'nın burjuvazisi, gelişmiş sınıf çıkarlarıyla, sayıca kendisinden çok daha kalabalık fakat küçük çıkarlar çatışmaları nedeniyle bölünmüş olan kayıtsız Alman kentlilerinden çok daha güçlüydü. Çıkarların bölünmüşlüğü, politik örgütlenmenin de küçük prenslikler ve özgür imparatorluk kentleri[81] halindeki bölünmüşlüğüyle örtüşüyordu. Gerekli *ekonomik* koşullar yoksa bir ülkede *politik* merkezileşme nasıl ortaya çıkabilirdi ki? Her bir yaşam alanında (ne zümrelerden ne de sınıflardan söz etmek mümkün, olsa olsa, bir zamanlar var olan zümrelerden ve doğmamış sınıflardan bahsedilebilir) hüküm süren acizlik, bunlardan herhangi birinin egemenliği kendi eline geçirmesine izin vermiyordu. Bunun kaçınılmaz sonucu, burada en sakat haliyle, yarı-otokrat biçimiyle vuku bulan mutlak monarşi döneminde, iş bölümü nedeniyle kamu çıkarlarının yönetiminden sorumlu olan özel alanın, modern bürokraside iyice ilerletilen olağandışı bir bağımsızlık kazanması oldu. Böylelikle devlet kendisini görünüşte bağımsız bir güç olarak yapılandırdı ve başka ülkelerde yalnızca geçici olan bu konumunu –geçiş aşaması– Almanya'da bugüne dek korudu. Bu konum, hem başka hiçbir yerde rastlanmayan sadık memur bilincini, hem de Almanya'da devlet hakkında geçerliği olan tüm yanılsamaları ve bu ülkede teorisyenlerin kentlilere karşı sahip oldukları zahiri bağımsızlığı; yani bu teorisyenlerin kentlilerin çıkarlarını ifade ettikleri biçim ile bu çıkarlar arasındaki görünürdeki çelişkiyi açıklar.

Gerçek sınıf çıkarlarına dayalı Fransız liberalizminin Almanya'da aldığı

karakteristik biçimi yine Kant'ta buluyoruz. Ne o, ne de onun yaldızlayarak sözcülüğünü yaptığı Alman kentlileri, burjuvazinin bu teorik düşüncelerinin temelinde maddi çıkarların ve maddi üretim ilişkileri tarafından belirlenen belli bir *iradenin* yattığını fark edebildi. Kant, bu yüzden bu teorik terimi, ifade ettiği çıkarlardan kopardı; Fransız burjuvazisinin iradesinin maddi saiklerce belirlenimlerini, "*özgür iradenin*", kendinde ve kendisi için iradenin, insan iradesinin *saf* öz-belirlenimleri haline getirdi ve böylece onu tamamen ideolojik-kavramsal belirlenimlere ve ahlaki postulatlara dönüştürdü. Dolayısıyla, Alman küçük burjuvaları, bu enerjik burjuva liberalizminin hem Terör Dönemi'nde hem de arsız burjuva kâr elde etme sürecinde kendini gösteren pratiği karşısında dehşete kapıldı.

Napolyon'un egemenliği altında Alman kentlileri küçük ticaretlerini ilerletip büyük yanılsamalarını daha da pekiştirdiler. Söz konusu dönemde Almanya'da hüküm süren küçük ticaret ruhuyla ilgili olarak Aziz Sanço, yalnızca onun erişebildiği edebi kaynaklardan alıntılar yapmak için Jean Paul'a bakabilir. Kendilerini hindiba içmeye zorladığı[82], zorunlu askerlik ve askerlere barınacak yer sağlama gibi uygulamalarla huzurlarını kaçırdığı için Napolyon'a sövüp sayan Alman yurttaşları tüm ahlaki nefretlerini ona, tüm hayranlıklarını da İngiltere'ye yöneltmişlerdi. Oysa Napolyon, Alman Augeas ahırını[248] temizleyerek ve uygar iletişim araçları kurarak onlara büyük hizmetlerde bulunurken, İngiltere onları *à tort et à travers*[249] sömürmek için fırsat kolluyordu. Alman prensleri ise aynı küçük burjuva zihniyetle, meşruiyet ilkesi uğruna, devrime karşı mücadele ettiklerini sanıyorlarken, aslında İngiliz burjuvazisinin paralı askerlerinden başka bir şey değildiler. Bu genel yanılgılar içerisinde, yanılgıya kapılma ayrıcalığına sahip zümrelerin –ideologların, muallimlerin, öğrencilerin, Tugendbundçuların[83]– büyük konuşup çalım satmaları ve genel hayalcilikle kayıtsızlığa, buna denk düşen tumturaklı bir ifade kazandırmaları eşyanın doğası gereğiydi.

Temmuz devrimiyle[250] –yalnızca birkaç ana noktaya değindiğimiz için ara dönemi geçiyoruz– gelişmiş bir burjuvaziye karşılık gelen politik biçimler, Almanlara dışarıdan dayatıldı. Ne var ki Almanya'daki ekonomik ilişkiler, bu politik biçimlere uygun bir gelişmişlik düzeyinden henüz çok uzak olduğundan, kentliler bu biçimleri yalnızca soyut fikirler olarak, kendinde ve kendisi için geçerli ilkeler, temiz yürekli dilekler ve söylemler olarak, iradenin ve insanın nasıl olması gerektiğine dair Kantçı öz-belirlenimler olarak benimsedi. Bu yüzden bu biçimlere, diğer uluslara göre çok daha ahlaki ve kayıtsız bir tutum aldılar; yani, son derece garip bir dar kafalılık sergilediler ve tüm çabalarında

başarısızlığa uğradılar.

Nihayet, Almanya'nın dışında kalmasının giderek imkânsız hale geldiği, şiddetlenerek artan dış ülkelerin rekabeti ve dünya ticareti, Almanya'daki bölünmüş yerel çıkar gruplarını belli ortak bir tutum benimsemeye zorladı. Özellikle 1840'tan sonra, Alman kentlileri bu ortak çıkarlarını nasıl koruyacağını düşünmeye başladılar, tutumları ulusal ve liberal bir nitelik kazandı; koruyucu gümrük vergileri ve yasalar talep ettiler. Yani artık neredeyse Fransız burjuvazisinin 1789'daki konumuna gelmişlerdi.

Liberalizm ve devlet, Berlinli ideologların yaptığı gibi, Almanların yerel izlenimlerinden hareketle değerlendirilir, hatta liberalizmi ona kaynaklık eden ve onlar olmadan var olamayacağı gerçek çıkarlar ile ilişkisini görmek yerine, ona dair Alman burjuva yanılsamaların eleştirisiyle yetinilirse, elbette dünyanın en bayağı sonuçlarına ulaşılır. En yakın zamanlara kadar ifade bulan biçimiyle bu Alman liberalizmi, görmüş olduğumuz gibi, popüler haliyle bile, *gerçek* liberalizme hayranlık, ona dair ideolojidir. Dolayısıyla içeriğini tümüyle felsefeye, saf kavramsal belirlemelere, "rasyonel idrak"a dönüştürmek ne kadar da kolaydır! Yani insan, yerleşik liberalizmi bile yalnızca, Hegel'in ve ona bağımlı muallimlerin sunduğu yüceltilmiş biçimiyle tanıyacak kadar talihsizse, vargıları istisnasız kutsal âleme ait olacaktır. Sanço bize bunun acıklı bir örneğini sunacak.

"Son zamanlarda" aktif dünyada burjuvazinin egemenliği üzerine "o kadar çok şey söylendi ki" daha Berlinli Buhl tarafından Almancaya çevrilen L. Blanc[84] vb. aracılığıyla "bu havadislerin Berlin'e de ulaşmış olmasına" ve rahatları yerinde muallimlerin bile ilgisini çekmesine "şaşmamak gerek". (*Wigand*, sf. 190) Bu arada "Stirner"in, daha önce Hegel'i sömürürken sergilediği gibi ve şimdi yeni bir örneğini göreceğimiz, yaygın görüşleri kendine mal etme yöntemiyle "verimli ve yararlı bir tarz benimsemiş olduğu" (*Wigand*, agy.) söylenemez.

Son zamanlarda liberallerle burjuvaların özdeşleştirildiği, muallimimizin gözünden kaçmıyor. Aziz Max, burjuvaziyi dürüst kentlilerle, küçük Alman kentlileriyle özdeşleştirdiğinden, kendisine aktarılanları, gerçekte olduğu gibi ve bütün yetkin yazarlarca ifade edildiği gibi –yani, liberal söylemlerin, burjuvazinin reel çıkarlarının idealist ifadesi olduğunu– değil, tam aksine, burjuvanın nihai amacının eksiksiz bir liberal, bir yurttaş haline gelmek olduğu anlamında kavrıyor. Aziz Max'a göre burjuva *citoyen*'in hakikati değil, *citoyen* burjuvanın hakikatidir. Alman olduğu kadar kutsal da olan bu anlayış öyle

noktalara varıyor ki, 130. sayfada "Burjuvazi" (bunu burjuvazinin egemenliği diye okumak gerek) bir "düşünceye, *yalnızca ve yalnızca* bir *düşünceye*" dönüştürülürken, "Devlet", tek tek burjuvalara "İnsan Hakları"yla *İnsan*'ın haklarını, yani hakiki kutsamayı bahşeden "Hakiki İnsan" olarak ortaya çıkıyor. Ve tüm bunlar, devlet ve insan hakları hakkındaki yanılgılar *Alman-Fransız Yıllıkları*'nda yeterince ortaya konmuşken oluyor.[*45] Aziz Max'ın 1845 yılında "*Savunmalı Yorum*"da nihayet fark edebildiği bir gerçek. Böylece artık burjuvayı, onu bir liberal olarak, kendisinden, ampirik burjuva olarak ayırmak suretiyle kutsal liberale dönüştürebildiği gibi, devleti de "Kutsal"a ve burjuvayla modern devlet arasındaki ilişkiyi, kutsal bir ilişkiye, *külte* dönüştürebilir. (sf. 131) Bunu yaparak da politik liberalizm eleştirisini aslında tamamlamış oluyor. Onu "Kutsal"a dönüştürmüş oluyor.[*46]

Burada, Aziz Max'ın bu kendi mülkiyetini tarihsel süslemelerle nasıl cilalayıp parlattığına dair birkaç örnek vermek istiyoruz. Bu uğurda, kendisine tarih simsarlığı yapan Aziz Bruno'nun ufak bir teslimat sözleşmesi karşılığında hakkında birkaç veri sağladığı Fransız Devrimi'ni kullanıyor.

Aziz Bruno'un *Anılar*'ı[253] aracılığıyla Bailly'den alıntılanan birkaç sözcük vasıtasıyla, Genel Meclis'in[85] toplanmasıyla "o güne kadar tebaa olanlar, mülk sahibi olduklarının bilincine" "ulaşırlar". (sf. 132) Tam aksine *mon brave*[254], o güne kadar mülk sahibi olanlar, bu sayede, artık tebaa olmadıkları yönünde bilinçlerini işletirler. Bu çok öncesinden ulaşılmış bir bilinçtir; örneğin fizyokratlar[86] arasında, ve Linguet (Thèorie de lois civiles, 1767), Mercier, Mably'de genel olarak burjuvalara karşı polemikte ve genel olarak fizyokratlara karşı yazılarda. Bunun ne anlama geldiği de daha devrimin en başında, örneğin Brissot, Fauchet, Marat tarafından, Cercle Social[87] içinde ve Lafayette'in tüm demokrat muhalifleri tarafından hemen kavranmıştı. Aziz Max, meseleyi, kendi tarih simsarının aktardığından bağımsız olarak gerçekte geliştiği gibi ele almış olsaydı, "Bailly'nin sözleri elbette kulağa [sanki her bir kişi artık mülkiyet sahibiymiş gibi... burjuvazi... mülk sahiplerinin egemenliğini ifade ediyormuş... ve mülk sahipleri artık *par exellence* burjuvazi olmuşlar gibi] "çalındığı"na şaşırmayacaktı.[255]

> [...] Daha 8 Temmuz'da Autun Piskoposu[256] ve Barére [her bir insanın], bireyin yasama meclisi açısından önem taşıdığı yanılgısını [ortadan kaldırdılar]; bu, seçmenlerin tamamen güçsüz olduğunu gösterdi. Milletvekillerinin çoğunluğu egemen oldu." [Stirner, age, sf. 132]

"Autun Piskoposu'nun ve Barére'nin açıklaması" 4 Temmuz'da

piskopos tarafından teklif edilen bir *önergeydi* ve Barére'nin başka pek çoklarıyla birlikte 8 Temmuz'da önergeyi desteklemekten başka bir seçeneği yoktu. Önerge, 9 Temmuz'da görüşüldü; o yüzden Aziz Max'ın neden "8 Temmuz"dan söz ettiği anlaşılır değil. Bu önerge kesinlikle "her insanın, her bireyin önemli olduğu yanılsaması"nı "ortadan kaldırmadı"; ama *cahiers*'in vekillere sağladığı bağlayıcı gücü, yani "her insanın, her bireyin" değil 177 feodal *bailliages*'in ve 431 *division des ordes*'in gücünü ve nüfuzunu ortadan kaldırdı. Önergeyi hayata geçiren Meclis, eski feodal Genel Meclis'in karakteristik özelliklerini ıskartaya çıkarttı.[88] Üstelik o zaman mesele halk temsili konusunda değil son derece pratik, temel sorunlar konusunda doğru bir teori bulmaktı. Broglie'nin ordusu Paris'i köşeye kıstırmış durumdaydı ve her geçen gün daha da yaklaşıyordu. Başkentte son derece telaşlı bir atmosfer vardı. *Jeu de paume* ve *lit de justice*'in[89] üzerinden daha on beş gün geçmemişti ki sarayda aristokrasi ve ruhban sınıfı Ulusal Meclis'e karşı komplolar tertiplemeye başlamıştı. Son olarak, eyaletlerde hâlâ var olan feodal gümrük duvarları yüzünden ve feodal tarım sisteminin bir sonucu olarak, eyaletlerin büyük bölümü açlığın pençesinde kıvranıyordu ve büyük bir para kıtlığı yaşanıyordu. O sırada sorun, Talleyrand'ın bizzat belirttiği gibi, *assemblée essentiellement active*[257] oluşturmaktı; oysa aristokrasinin ve diğer gerici grupların *cahiers*'i, Saray'a Meclis'in kararının vekillerin arzularını yansıtmadığını açıklaması için bir olanak sağladı. Meclis, Talleyrand'ın önergesini hayata geçirerek bağımsızlığını ilan etti ve bunun için gerekli gücü eline geçirdi. Politik alanda bu ancak politik biçimin çerçevesi içinde ve Rousseau'nun vs. mevcut teorilerinden yararlanılarak yapılabilirdi. (Bakınız: Barére de Vieuzac, "*Le point du jour*" 1789, sf. 15-17) Ulusal Meclis bu adımı atmak zorundaydı, çünkü arkasındaki muazzam halk kitlesi tarafından ileriye doğru itiliyordu. Dolayısıyla, böyle yapmakla kendisini "göbek bağını tamamen kesmiş, kuralsız, son derece bencil bir yasama organı"na (sf. 147) dönüştürmüş olmadı; aksine, böylece kendini Fransızların ezici çoğunluğunun *gerçek organına* dönüştürdü. Aksi takdirde, bu ezici halk çoğunluğu sonradan "göbek bağlarını tamamen kesen son derece bencil" vekilleri nasıl ezdilerse bu meclisi de öyle ezerlerdi. Oysa Aziz Max, kendi tarih simsarının yardımıyla, burada yalnızca teorik bir sorunun çözümünü görüyor. Kurucu Meclisi, Bastille baskınından altı gün önce, bir dogma üzerine tartışmalar yürüten bir *kilise papazları* konseyiyle karıştırıyor! "Her insanın, her bireyin önemi" meselesi, üstelik, yalnızca demokratik

olarak seçilmiş temsile dayalı bir kurumda ortaya çıkabilir ve devrim boyunca da yalnızca Kongre'de ve *cahiers* meselesinde olduğu gibi ampirik nedenlerle tartışma konusu edilebilir. Kurucu Meclis'in teorik olarak *da* saptadığı bir sorun, egemen bir *sınıfın* temsil organı ile egemen *zümrelerin* temsil organı arasındaki farktı; ve, burjuva sınıfın bu politik egemenliği her bir bireyin konumu ile belirleniyordu, zira bunu da o dönem hüküm süren üretim ilişkileri belirlemekteydi. Temsili sistem, modern burjuva toplumun son derece özgün, tıpkı modern zamanların yalıtık bireyi gibi, ondan ayrılması mümkün olmayan bir ürünüydü.

Aziz Max nasıl ki burada 177 *baillages* ve 431 *divisions des ordes*'i "bireyler"le karıştırıyorsa, sonra da aynı şekilde mutlak monarkta ve onun *car tel est notre plaisir*'inde[258] meşruti monarka karşı "birey"in egemenliğini, "hayaletin egemenliğini" (sf. 141); aristokratta ve lonca üyesinde de yurttaşa karşı yine "birey"i (sf. 137) görmektedir.

"Devrim *gerçekliği* değil, bu gerçekliği, bu belirli varoluş biçimini hedef alıyordu." (sf. 145)

Demek ki her aşamada ticaretin gelişimini engelleyen mevcut toprak beyliği, vergiler, angaryalar sistemine karşı değil [...]

[...][259] "Stirner", "'iyi yurttaşlar' açısından, [onları] ve onların ilkelerini [kimlerin savunduğunun, m]utlak ya da meşruti bir krallık mı yoksa bir cumhuriyet mi vb. önemli olmadığını düşünüyor. Bir Berlin meyhanesinde sakince biralarını yudumlayan "iyi yurttaşlar" açısından elbette bunun bir 'önemi' yoktur; fakat tarihsel burjuvalar açısından kesinlikle fark eder. "İyi yurttaş" "Stirner", burada da tüm bölüm boyunca yaptığı gibi Fransız, Amerikan ve İngiliz burjuvalarını Berlin'in iyi, dar kafalı birahane müdavimleriyle karıştırıyor. Yukarıdaki cümle, politik yanılsama dilinden günlük sade dile çevrilecek olursa şu anlama gelir: Burjuva açısından kendisinin sınırsız bir egemenlik mi sürdürdüğünün, yoksa ekonomik iktidarını diğer sınıflarla mı paylaştığının "bir önemi yoktur". Aziz Max, mutlak bir kralın ya da bir başkasının burjuvaları en az kendisi kadar başarılı bir biçimde savuna*bileceğini* düşünüyor; üstelik de, "onların", devlet iktidarını "*chacun pour soi, chacun chez soi*"ya[260] tabi kılmaktan ve onu bu amaçla kullanmaktan ibaret olan "ilkelerini" savunabilecek bir "mutlak monark"ın! Aziz Max, burjuvazinin kendisini savunma işini "mutlak monark"a emanet ettiği, ticareti ve sanayisi gelişmiş, güçlü bir rekabetin hüküm sürdüğü tek bir ülke göstersin bize bakalım!

Tarihsel burjuvaları, tarihten yoksun Alman dar kafalılara dönüştürdükten sonra, Stirner'in elbette "halinden memnun yurttaşlar ve sadık memurlar"ın (!!) –

yalnızca "kutsal" Alman topraklarında kendilerini gösterme cesareti bulan iki hayalet– dışında bir burjuva tanımasına da gerek kalmıyor ve tüm bu sınıfı "uysal uşaklar" adı altında toplayabiliyor (sf. 138). Londra, Manchester, New York ve Paris borsalarındaki uysal uşaklara bir baksın bakalım. Aziz Max, hazır hızını almışken, *the whole hog* gidebilir[261] ve *Yirmi Bir Forma*'nın, "liberalizm, bizim mevcut koşullarımıza uyarlanmış rasyonel kavrayıştır"[262] diyen teorisyenlerinden birine inanarak, "liberallerin aklın savaşçıları olduğunu" ilan edebilir. Almanların liberalizm hakkındaki ilk yanılgılarından ne kadar az kurtulmuş oldukları bu cümlelerden anlaşılmaktadır. "İbrahim, umut edilecek bir şey olmadığından umuda inandı, ... ve imanı ona hakkaniyet olarak mahsup edildi." (*İncil*; Romalılar; 4:18 ve 22)

> "Devlet, iyi yurttaşları riske girmeden düşük ödeme yapabilsin diye iyi ödeme yapıyor; iyi ücret verip kendine uşaklar temin ederek, onlardan, iyi yurttaşları için bir koruma gücü, yani polis teşkilatı oluşturuyor; iyi yurttaşlar da işçilerine daha da düşük ödemeler yapmak için devlete seve seve yüksek vergiler veriyor." (sf. 152)

Bunun anlamı şudur: Burjuvalar devletlerine iyi ödeme yapar ve risk almadan düşük ödemeler yapabilsinler diye bunun bedelini ulusun ödemesini sağlarlar. İyi ödemeler yaparak devletin uşakları arasından kendilerini koruyacak bir güç, bir polis teşkilatı meydana getirirler. Kendileri vergilerini seve seve ödedikleri gibi ulusa yüksek vergiler ödetirler ki; kendi ödediklerini, riske girmeden işçilerinin sırtına vergi olarak (emek ücretinden kesinti olarak) yeniden yükleyebilsinler. "Stirner" burada, emek ücretinin burjuvanın proletere ödediği bir harç, bir vergi olduğu şeklinde yeni bir ekonomik keşif yapıyor; oysa diğerleri, dünyevi iktisatçılar, vergileri, proleterin burjuvaya ödediği bir harç olarak görür.

Bizim kutsal kilise papazımız şimdi kutsal burjuvaziden, Stirnerci "biricik" proletaryaya geçiyor (sf. 148). Bu proletarya, "dolandırıcılardan, metreslerden, hırsızlardan, soygunculardan ve katillerden, kumarbazlardan, işi olmayan mülksüz kimselerden ve uçarı bireylerden" oluşuyor (agy). Bunlar, "tehlikeli proletarya"dır ve bir an için "tek tek yaygaracılar"la, nihayetinde ise "serseriler"le sınırlanırlar ki tamamlanmış ifadesini "ılımlı bir düşünce tarzının sınırları içinde" kalmayan "*tinsel* serseriler"de bulur... "Proletarya ya da" (per appos) "pauperizm[263] denen şey işte *bu denli geniş bir anlama* sahip!" (sf. 149)

["Buna karşılık proletarya] 151. sayfada "devlet tarafından pervasızca soğurulur." Yani, Aziz Max'ın İngiliz ve Fransız yasalarıyla edebiyatı ışığında kanaat getirdiği gibi, proletarya, tamamen yıkıma uğramış burjuvalardan ve

yıkıma uğramış proleterlerden; her çağda varolmuş ve Ortaçağ sona erdiğinde *kitlesel* varlıkları, dünyevi proletaryanın *kitlesel* oluşumuna zemin hazırlayan bir *baldırı çıplaklar* koleksiyonundan oluşuyor. Azizimizin proletarya tasavvuru, "rahatı yerinde iyi yurttaşlar"ın, özellikle de "sadık memurlar"ın proletarya tasavvuruyla tıpa tıp aynıdır. Bunun mantıklı sonucu olarak da proletarya ile yoksulluğu özdeşleştirir. Oysa pauperizm, yalnızca yıkıma uğramış proletaryanın, burjuvazinin baskısına direnme gücü kalmayan proletaryanın düştüğü en geri düzeydir ve ancak tüm enerjisini yitiren proleter bir *pauper*dir[264]. Sismondi'yle, Wade'le vb. karşılaştırınız. "Stirner" ve hempaları, örneğin, proleterlerin gözüne, duruma göre pekâlâ *pauper* olarak görünmeleri mümkün, ama proleter olarak asla.

Aziz Max'ın burjuvazi ve proletarya hakkındaki "kendi" görüşleri bunlar. Fakat liberalizm, iyi yurttaşlar ve serseriler hakkındaki bu kuruntularla elbette hiçbir yere varamadığından, komünizme geçişi kıvırabilmek için, haklarında kulaktan dolma bilgi sahibi olduğu gerçek dünyevi burjuvaları ve proleterleri devreye sokmak zorunda hissediyor kendini. Bu, 151. ve 152. sayfalarda, lümpen proletaryanın "işçilere", dünyevi proleterlere dönüştüğü ve burjuvaların bir dizi "kimi dönüşümler"den ve "çeşitli kırılmalardan" "zamanla" "ara sıra" geçtiği yerde vuku buluyor. Bir satırda şunu okuyoruz: "*Mülk sahipleri egemendir*" – dünyevi burjuvalar; altı satır sonra şöyle deniyor: "Yurttaş ne ise, devletin inayeti sayesinde odur" – kutsal burjuvalar; yine altı satır sonra: "Devlet, burjuvazinin statüsüdür" – dünyevi burjuvalar. Buna şu açıklama getirilmiştir: "Devlet, mülk sahiplerine" "mülklerini ödünç" verir ve "kapitalistlerin" "para ve malı", devlet tarafından "ödünç" olarak aktarılan böylesi bir "devlet malı"dır – kutsal burjuvalar. En sonunda bu her şeye kadir devlet, yeniden "mülk sahiplerinin devletine", yani dünyevi burjuvaların devletine dönüşür. Daha sonraki bir cümle de buna denk düşer: "*Burjuvazi* devrim sayesinde *her şeye kadir* oldu." (sf. 156) Aziz Max bile, dilediğinde "citoyen" ya da "burjuva" veyahut da "iyi Alman yurttaşı" olarak yorumlayabileceği Almancadaki "Bürger[265]" sözcüğü yardımına koşmasaydı, bu "yürek parçalayıcı" ve "dehşet verici" çelişkilere asla ulaşamazdı ya da en azından bunları ifşa etmeye asla cesaret edemezdi.

Devam etmeden önce, bizim dar kafalı dostumuzun "iç dünyasının sessizliğinde" "gün yüzüne çıkardığı" ve sayfa 17'deki "gençlik coşkusu"yla "saf düşünce" olma özelliğini paylaşan iki büyük politik-ekonomik keşfi not etmek durumundayız.

150. sayfada, mevcut toplumsal ilişkilerin tüm vahameti, "yurttaşların ve işçilerin para 'hakikati'ne inanmaları" olgusuna bağlanıyor. *Jacques le*

*bonhomme*, bir sabah kalktıklarında aniden "paranın hakikati"ne "inanmadıklarını" ilan etmelerinin, dünyanın tüm uygar devletlerine dağılmış olan "yurttaşlar" ve "işçiler"in elinde olduğuna inanıyor. Hatta, bu saçmalık mümkün olsaydı, bununla bir şeylerin yapılmış olacağına inanıyor. Her Berlinli yazar Tanrı ya da Hegelci felsefe "hakikati"ni nasıl ki kafasında yok edebiliyorsa, aynı rahatlıkla "para gerçeğini" de yok edebileceğine inanıyor. Paranın belirli üretim ve ekonomik ilişkilerin zorunlu bir ürünü olduğu ve bu ilişkiler varlığını sürdürdükçe bir "hakikat" olmaya devam edeceği, gözlerini gökyüzüne çeviren, dünyevi dünyaya da dünyevi kıçını dönen Aziz Max gibi kutsal bir adamı hiç mi hiç ilgilendirmiyor elbette.

İkinci keşif 152. sayfada yapılıyor ve "işçinin emeğini", "herhangi bir devlet malı" "ödünç" almış "olanların" "eline düştüğü" için "değerlendiremediği"ni söylüyor. Bu, daha önce aktardığımız 151. sayfadaki, işçinin devlet tarafından soğurulduğuna dair cümlenin yalnızca biraz daha açılmış hali. Bunun ardından herkes –"Stirner"in bunu yapmamış olmasında "şaşılacak" bir şey yok–, o halde "devlet"in nasıl olup da "işçilere" de herhangi bir "devlet malı" "ödünç" vermediğine yönelik "basit refleksiyonu işletirdi". Aziz Max kendisine bu soruyu sormuş olsaydı, muhtemelen o "kutsal" burjuvazi kurgulamasına ihtiyaç duymayacaktı, çünkü mülk sahiplerinin modern devlet ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu görmesi kaçınılmaz olacaktı.

Komünizme, burjuvazi ile proletarya arasındaki karşıtlık aracılığıyla –bunu "Stirner" bile biliyor–ulaşılır. Fakat buna *nasıl* ulaşıldığını *yalnızca* "Stirner" biliyor.

> "İşçiler en muazzam gücü ellerinde tutarlar ... yapmaları gereken *yegâne şey*, işi durdurmak ve emekleriyle ürettiklerini kendilerine ait *kabul edip* keyfini çıkarmak. *Şurada burada* patlak veren işçi kargaşalıklarının anlamı budur." (sf. 153)

Bizans imparatoru Zeno'yu bile bir yasa çıkarmak durumunda bırakan (Zeno, *de novis operibus constitutio*[266]); 14. yüzyılda Jacquerie ayaklanması ve Wat Tyler'ın isyanı biçiminde 1518'de Londra'da *evil may-day*'de ve 1549'da sepici Kett'in büyük ayaklanması[90] olarak patlak veren, daha sonra VI. Edward'ın hükümdarlığında 2 ve 3 nolu yasanın, 15 nolu yasanın ve buna benzer bir dizi parlamento yasasının çıkarılmasına neden olan; kısa bir süre sonra, Paris'te 1640 ve 1659 yıllarında (bir yıl içinde sekiz ayaklanma) yaşanan ve 14. yüzyıldan beri Fransa'da ve İngiltere'de aynı dönem çıkan yasalara bakıldığında sık sık görüldüğü anlaşılan işçi kargaşalıkları; 1770'ten beri İngiltere'de ve devrimden

bu yana Fransa'da işçiler tarafından burjuvaziye karşı şiddetle ve ustalıkla yürütülen aralıksız savaş; tüm bunlar Aziz Max'a göre "şurada burada", "Alman gazetelerinin bildirdiğine göre", Silezya'da, Poznan'da, Magdeburg'da, Berlin'de görülmektedir yalnızca.

Emeğin ürettikleri, *Jacques le bonhomme*'un sandığı gibi, üreticiler "işi durduracak" olsalar da, "kabul etmenin" ve "keyif çıkarmanın" nesnesi olarak var olmaya devam edecek ve kendini yeniden üretecekti.

Bizim iyi yurttaşımız, tıpkı daha önce para konusunda yaptığı gibi, burada bir kez daha uygar dünyanın dört bir yanına dağılmış olan "işçiler"i, tüm sıkıntılarından kurtulmak için tek bir karar alması gereken kapalı bir topluluğa dönüştürüyor. Aziz Max, İngiltere'de yalnızca 1830'dan bu yana, sadece İngiltere'nin bütün işçilerini tek bir örgüt çatısı altında toplamak için en az elli girişimde bulunulduğunu ve şu anda da bir girişimin sürdürülmekte olduğunu ve son derece ampirik nedenlerin tüm bu projelerin başarıya ulaşmasını engellediğini bilmiyor elbette. Bir iş bırakmayı gerçekleştirmek üzere birleşen küçük bir işçi azınlığın bile kısa süre içinde kendini devrimci tutum almak zorunda hissettiğini bilmiyor. Bu olguyu, 1842 İngiliz ayaklanmasından ve daha öncesinde 1839 yılındaki Galler ayaklanmasından öğrenebilirdi; ki Galler'deki ayaklanmanın patlak verdiği yılda devrimci heyecan işçiler arasında ilk kez, halkın genel silahlanmasıyla eş zamanlı olarak ilan edilen "kutsal ayda" yaygın bir ifade bulmuştu.[91] Burada yine Aziz Max'ın nasıl sürekli olarak kendi saçmalıklarını, tarihsel olguların –"kendi kafasındaki anlamı dayattığı, dolayısıyla zorunlu olarak saçmalığa varan" (*Wigand*, sf. 194) tarihsel olguların– "Anlam'ı" olarak yutturmaya çalıştığını ve bunu ancak kendi "Kişi"sine yutturmaya başardığını görüyoruz. Kaldı ki, hiçbir proleter, proleter hareketin "Anlam'ı" üzerine ya da bugün burjuvaziye karşı ne yapılması gerektiği konusunda Aziz Max'ın tavsiyesine başvurmayı aklından bile geçirmez.

Bu büyük seferin ardından Aziz Sanço'muz aşağıdaki fanfar eşliğinde çekilip Moritornes'ine geri dönüyor.

> "Devlet *emeğin köleliğine* dayanır. Eğer *emek özgür* olursa, devlet yok olur." (sf. 153)

*Modern* devlet –burjuvazinin egemenliği– *emeğin özgürlüğüne* dayanır. Aziz Max, elbette yeterince çarpıtarak! Pek çok kez! "Alman-Fransız Yıllıkları"ndan, dinin, devletin, düşünmenin vb. özgürlüğüyle birlikte, "bazen", "herhalde", "belki de" *emekten*, Ben'im değil, yalnızca beni köleleştirenlerden birinin özgür kalacağı çıkarımında bulundu. Emeğin özgürlüğü, işçilerin kendi aralarındaki

serbest rekabettir. Aziz Max *tüm diğer* alanlarda olduğu gibi politik ekonomi alanında da çok talihsiz. Emek tüm uygar ülkelerde özgür*dür*; mesele, emeği özgürleştirmek değil, onu kaldırmaktır.

*B) Komünizm*

Aziz Max komünizmi "sosyal liberalizm" olarak adlandırıyor, çünkü liberalizm sözcüğünün 1842'nin radikalleri ve Berlin'in en ileri gitmiş "özgürler"i[92] arasında sahip olduğu kötü ünün pekâlâ farkında. Bu dönüştürme ona aynı zamanda "Stirner"den önce hiç telaffuz edilmemiş bin türlü şeyi "sosyal liberaller"e atfetme fırsatı ve cesareti veriyor. Bunların çürütülmesinin aynı zamanda *komünizmin* çürütülmesine de hizmet edeceği umuluyor.

Komünizmin alt edilmesi, kısmen mantıksal kısmen de tarihsel bir dizi kurgu aracılığıyla gerçekleşmektedir.

*Birinci mantıksal kurgu*

> "Egoistlerin uşakları haline getirildiğimizi gördüğümüz" için, "biz" kendimiz "egoist olmamalıyız... aksine, egoistleri önemsiz hale getirmemiz gerek... Biz onların hepsini baldırı çıplaklar haline getirmek istiyoruz. 'Herkes' sahip olsun diye hiç kimse hiçbir şeye sahip olmasın istiyoruz. – Böyle diyor sosyaller. – 'Herkes' dediğiniz bu kişi kim? Söz konusu kişi 'toplum'dur." (sf. 153)

Sanço, birkaç tırnak işareti yardımıyla burada "herkes"i bir kişiye dönüştürüyor: Kişi olarak, özne olarak toplum = kutsal toplum. Artık azizimiz neyle uğraştığını biliyor ve şimdi ateşli azminin hışmıyla "Kutsal"a çullanabilir; böylelikle komünizm elbette yok edilmiş olur.

Aziz Max'ın burada yine, *onların* Anlamı olarak *kendi* saçmalıklarını "sosyallere" atfetmesi hiç de "şaşırtıcı" değil. O, her şeyden önce, özel mülk sahibi olarak "sahip olmayı", genel olarak "sahip olmak" ile özdeşleştiriyor. Özel mülkiyetin üretimle belirli ilişkilerini incelemek yerine, toprak sahibi olarak, rantiyeci olarak, *commerçant*[267] olarak, fabrikatör olarak, işçi olarak "sahip olma"yı –ki burada söz konusu olan çok farklı türden, başkasının emeği üzerinde denetim kurmak anlamında bir "sahip olmak"tır– incelemek yerine bütün bu ilişkileri "Sahiplik"e dönüştürüyor.[268]

[...] "ulusu" en yüksek mülk sahibi yapan politik liberalizm. Demek ki komünizm artık herhangi bir "kişisel mülkiyeti ortadan kaldırmak" değil, olsa

olsa, "ödünç" [mülk –çev.] dağıtımını dengelemek, buraya *égalité*[269] getirmek zorunda. Aziz Max, "en yüksek mülk sahibi" olarak toplum ve "baldırı çıplaklar" hakkında ayrıca 1840'ın *"Egalitaire*"ine bakmalıdır:

> "Toplumsal mülkiyet bir çelişkidir, fakat toplumsal zenginlik komünizmin bir sonucudur. Fourier, alçak gönüllü burjuva ahlakçılarının aksine, toplumsal melanetin, bazılarının fazla şeye sahip olmasında değil, herkesin pek az şeye sahip olmasında yattığını yüzlerce kez tekrar eder" ve bu nedenle "*La fausse Industrie*"de (Paris, 1835, sf. 410) "zenginlerin yoksulluğu"nu haber verir.

Aynı şekilde, daha 1839'da, yani Weitling'in "*Garantiler*"inden[270] önce, Paris'te yayınlanan Alman komünist dergisi *Die Stimme des Volks*'un[271] ikinci sayısında (sf. 14) şöyle deniyordu:

> "Özel mülkiyet; göklere çıkarılan üretken, huzur verici, masum 'özel kazanç' hayatın zenginliğine apaçık zarar vermektedir."[272]

Aziz Sanço burada, komünizme eğilim gösteren birkaç liberalin görüşleri ile tamamen pratik nedenlerden dolayı politik bir ifade biçimi kullanan bazı komünistlerin üslubunu komünizm olarak kabul ediyor.

"Stirner" mülkiyeti "toplum"a çevirdikten sonra, bu toplumun tüm üyeleri birdenbire gözüne çulsuzlar ve baldırı çıplaklar olarak görünüyor; oysa onun *kendi* komünist düzen anlayışına göre bile "en yüksek mülk sahibi" onlar. Onun komünistlere yaptığı iyi niyetli öneri, "'Lump'[273] sözcüğünü, tıpkı devrimin "yurttaş" sözcüğüne yaptığı gibi saygın bir hitap sözü haline getirme" önerisi, onun, komünizmi çoktan olup bitmiş bir meseleyle nasıl karıştırdığını gösteren çarpıcı bir örnektir. Devrim, onun son derece yetersiz bir biçimde iyi yurttaşlar olarak çevirdiği "*honnêtes gens*"in[274] aksine, *sans-culotte*[74] sözcüğünü bile "saygın bir hitap sözü haline getirdi". Aziz Sanço, Merlin peygamberin söylediği, gelmesi beklenen adamın kendi kendisine vuracağı üç bin üç yüz şamar hakkındaki o tılsım gerçekleşsin diye yapıyor bunları:

> Es menester, que Sancho tu escudero
> Se dé tres mil azotes, y tre cientos
> En *ambas sus valientes posaderas*
> Al aire descubiertas, y de modo
> Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.

(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)[275]

Aziz Sanço, "toplumun en yüksek mülk sahibi konumuna çıkarılmasını", insanlığın çıkarı adına kişisel olana yönelik ikinci *gasp* olarak saptarken, komünizm onun gözünde "kişisel olana yönelik gaspın" tamamlanmış halidir sadece. "Gaspı hiç şüphesiz aşağılık bir şey olarak saydığından örneğin" Aziz Sanço "daha" yukarıdaki "cümleyle" komünizmi "damgalamış olduğuna inanıyor". ("Kitap", sf. 102). "Stirner" komünizmdeki "gaspı bile" "sezdikten sonra, nasıl olur da ona karşı 'derin bir tiksinti' duymaz, nasıl olur da 'haklı' bir 'öfke' ye kapılmaz"! (*Wigand*, sf. 156) Burada "Stirner"i, komünizm (ya da Çartizm)[91] hakkında yazıp da aynı saçmalıkları büyük bir vurguyla dile getirmemiş bir burjuvayı göstermeye davet ediyoruz. Burjuvanın "özel" saydığını komünizm pek tabii ki "gasp" edecektir.

*Birinci çıkarsama*

> Sayfa 349: "Liberalizm doğrudan insanın temel özelliğinin *mülk* değil *mülk sahibi* olmak olduğu açıklamasıyla ortaya çıktı. Burada tekil değil insan söz konusu olduğundan, tam da tekillerin özel çıkarını tayin eden 'Ne Kadar', onların takdirine bırakıldı. *Dolayısıyla*, tekillerin egoizmi bu 'Ne Kadar' içinde sınırsız bir hareket alanına ulaştı ve amansız bir rekabet yürüttü."

Bunun anlamı şudur: Liberalizm, yani liberal özel mülkiyet sahipleri, Fransız Devrimi'nin başlangıcında, bir insan hakkı olduğunu açıklayarak özel mülkiyete liberal bir görünüş kazandırdılar. Devrim yapan parti olarak konumları gereği bile buna mecburdular. Hatta, kırdaki Fransız halk yığınlarına mülkiyet hakkı tanımanın yanı sıra onların *gerçek* mülke *el koymalarına* da izin vermek zorunda kaldılar. Tüm bunları yapabildiler, çünkü bu sayede, onları esas olarak ilgilendiren kendi "Ne Kadar"larına dokunulmadı, hatta güvence altına alındı. Burada ayrıca, Aziz Max'ın rekabeti liberalizme doğurttuğunu görüyoruz; yukarıda kendisine atmak zorunda kaldığı şamarların intikamıyla tarihe attığı bir şamar bu. Onun liberalizmin "*hemen* sahneye çıkmasını" sağladığı manifestonun "daha etraflı açıklamasını" Hegel'de buluyoruz. Hegel, 1820'de şöyle görüş bildiriyordu:

> "Dışsal şeyler bağlamında mantıklı olan" (yani us olarak, insan olarak bana yakışan) "mülkiyet sahibi olmamdır ... dolayısıyla, neye ve *ne kadar* sahip olduğum meşru bir tesadüftür." (*Hukuk Felsefesi*[276], § 49)

Hegel'de karakteristik olan, burjuvanın söylemini kavramlaştırması, mülkiyetin

özüne dönüştürmesidir ve "Stirner" sadakatle onu taklit etmektedir. Aziz Max, yukarıdaki açılıma dayanarak şimdi yeni bir açıklamada bulunuyor:

> Komünizm "*Ne Kadar* sahip olmak sorusunu ortaya attı ve bu soruyu insanın ancak ihtiyacı kadarına sahip olması gerektiği şeklinde yanıtladı. Benim egoizmim bununla yetinebilecek mi? ... Daha çok, ne kadar edinebiliyorsam o kadarına sahip olmalıyım." (sf. 349)

Burada her şeyden önce komünizmin hiçbir suretle Hegel'in "*Hukuk Felsefesi*"nin 49. paragrafından ve onun "Ne ve Ne Kadar"ından doğmadığını belirtmek gerekir. İkincisi, "İnsan'*a*" herhangi bir şey vermeyi istemek "Komünizm"in aklına gelmez, zira "Komünizm" "İnsan"ın kısa eleştirel bir izah olarak herhangi bir şeye "ihtiyaç" duyduğu görüşünde değildir. Üçüncüsü, Stirner, günümüz burjuvasının "ihtiyacını" komünizme yamamaktadır. Yani, sefilliği nedeniyle yalnızca bugünkü toplumda ve onun düşünsel sureti olan "tek tek çığırtkanlar"dan ve özgür terzi kadınlardan oluşan Stirner topluluğu için önem arz edebilecek bir ayrım getirmektedir. "Stirner" bir kez daha komünizme dair görkemli "ifşalar" ortaya koymayı başardı. Son olarak Aziz Sanço, edinmeye ne kadar yeteneği[277] varsa o kadarına da sahip olması gerektiği talebiyle (eğer bu talep, bilindik burjuva söylemle, herkesin servetine göre sahip olması, özgür kazanç hakkına sahip olması gerektiği söylemiyle örtüşmüyorsa), "yeteneğini" özgürce geliştirebilmesi ve kullanabilmesi için komünizmi gerçekleşmiş olarak kabul etmektedir. Oysa onun bunu yapabilmesi asla tek başına ona ve de "yeteneği"ne değil, içinde yaşadığı, bağımlı olduğu üretim ve ekonomik ilişkilere de bağlıdır. (Bkz. ileride "Birlik" bölümü.) Kaldı ki Aziz Max'ın kendisi bile öğretisi doğrultusunda hareket etmiyor, zira yazdığı "Kitap" boyunca, "edinecek" "yetenekte" olmadığı şeylere "ihtiyaç" duyuyor ve kullanıyor.

*İkinci çıkarsama*

> "Fakat sosyal reformcular Bize toplumsal bir hukuk vaaz ediyorlar. Burada tekil, toplumun kölesi haline geliyor." (sf. 246) "Komünistlerin düşüncesine göre, herkesin ölümsüz insan haklarına sahip olması gerek." (sf. 238)

"Hukuk", "emek" vb. kavramlara, proleter yazarların bu kavramları nasıl kullandıklarına ve eleştirinin bunlara nasıl yaklaşması gerektiğine "Hakiki Sosyalizm"i ele alırken değineceğiz. (II. cilde bakınız.) Hukuka gelince, başka birçok kimsenin yaptığı gibi komünizmin, hem politik hukuka, hem özel hukuka, hem de en genel biçimiyle insan hakları olarak hukuka karşıtlığını vurguladık.

İmtiyazın, ayrıcalığın, sınıfsal belirlenimlere sahip özel mülkiyete karşılık gelen, hukukun da rekabet koşulları, özgür özel mülkiyet koşullarına karşılık gelen şeyler olarak ele alındığı "*Alman-Fransız Yıllıkları*"na bakınız (sf. 206 ve başka yerlerde). Aynı şekilde, insan haklarının kendisi imtiyaz olarak, özel mülkiyet de tekel olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, hukuk eleştirisi, Alman felsefesiyle ilişkisi bağlamında ele alınmakta ve din eleştirisinin bir sonucu olarak ifade edilmektedir (sf. 72). Yine, özellikle komünizme isnat edilmek istenen hukuksal aksiyomlar, özel mülkiyetin aksiyomları olarak kavranırken; ortak mülkiyet hakkı, özel mülkiyetin hayali önkoşulu olarak ele alınmaktadır. (sf. 98, 99)[279]

Kaldı ki, yukarıdaki ifade tarzıyla Babeuf'e itiraz etmek, onu komünizmin teorik temsilcisi olarak görmek, ancak Berlinli bir muallimin aklına gelebilirdi. Bu arada, "Stirner" 247. sayfada şunu iddia etmekten çekinmiyor:

> "İnsanların doğaları gereği eşit haklara sahip olduklarını" kabul eden komünizm "kendi önermesini, insanların doğası itibarıyla hiçbir hakka sahip olmadıklarını öne sürerek çürütmektedir. Çünkü o, örneğin, ebeveynlerin çocukları üzerinde hak sahibi olduklarını kabul etmek istememekte, aileyi ortadan kaldırmaktadır. Genel olarak bu devrimci ya da Babeufçü (bkz. "İsviçre'de Komünistler, Komisyon raporu, sf. 3.) ilke tamamen dini, yani yanlış bir görüşe dayanmaktadır."

Bir Yankee İngiltere'ye gelir, buradaki sulh yargıcının kendisini kölesini kırbaçlamasına izin vermemesi üzerine öfkeyle bağırır: "Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?"[280]

Aziz Sanço, kendisini burada iki kez kepaze ediyor. Birincisi, çocukların ebeveynleriyle "doğası gereği eşit haklar"a sahip olduklarının geçerli kılınmasını, çocuklara ve ebeveynlerine *eşit* insan hakları tanınmasını "insanın eşit hakları"nın ortadan kaldırılması olarak görüyor. İkincisi, *Jacques le bonhomme*, iki sayfa önce bize devlet aile hukukunu kabul ettiği için babanın oğlunu dövmesine karışmadığını anlatıyor. Böylece, bir yerde tikel bir hak olarak (aile hukuku) sunduğu şeyi, bir başka yerde "doğası gereği insanların eşit hakları" arasına dâhil ediyor. Sonunda, Babeuf'ü yalnızca Bluntschli raporundan tanıdığını itiraf ediyor, oysa bu rapor (sf. 3) bize, bilgi kaynağının, saygıdeğer hukuk doktoru L. Stein[281] olduğunu itiraf ediyor[93]. Aziz Sanço'nun komünizm hakkında ne kadar esaslı bir bilgiye sahip olduğu bu alıntıdan anlaşılıyor. Aziz Bruno devrim konusunda ona nasıl simsarlık ettiyse, komünizm konusundaki simsarı da Aziz Bluntschli'dir. Bu durumda, birkaç satır aşağıda, bizim taşralı Tanrı Kelamı[282], devrimin *fraternité*'sini[283], "Tanrının çocuklarının eşitliğine"

(hangi Hıristiyan dogmasında *égalité*'den söz ediliyor acaba?) indirgemesine şaşmamak gerek.

*Üçüncü çıkarsama*

> Sayfa 414: Topluluk ilkesi komünizmde doruğa ulaştığı için, komünizm = "sevgi devletinin ihtişamı."

Aziz Max, komünizmi, kendi icadı olan sevgi devletinden türetiyor; haliyle ortaya tamamen Stirnerci bir komünizm çıkıyor. Aziz Sanço yalnızca bir tarafta egoizmi, diğer tarafta da insanların sevgi, merhamet ve sadaka talebini görüyor. Onun açısından bu ikilemin dışında ve ötesinde hiçbir şey yok.

*Üçüncü mantıksal kurgu*

> "Toplumda en ağır kötülükleri gözlemlemek mümkün olduğundan, suçun toplumda aranması gerektiğini düşünenler ve uygun[284] toplumu keşfetmeyi kendilerine görev edinenler özellikle"(!) "ezilenlerdir(!)" (sf. 155)

Aksine "Stirner", *kendisine* "uygun toplumu", kutsal toplumu, toplumu Kutsal olarak keşfetmeyi "kendine görev edinmiştir." Günümüz "toplumunda" "ezilenler", *kendilerine uygun* topluma ulaşmayı "düşünüyorlar" sadece; ve bu da öncelikle mevcut toplumu mevcut üretici güçler temelinde ortadan kaldırmaktan geçiyor. Eğer, e.g.[285], bir makinede "ağır kötülükler gözlemlendiği" için – örneğin bir türlü çalışmak istemiyorsa– ve makineye ihtiyacı olanlar –örneğin para kazanmak için– kötülüğün kaynağını makinede gördüklerinden makinenin değiştirilmesini amaçlıyorlarsa vb., Aziz Sanço'nun gözünde bu kimselerin kendilerine edindikleri görev, makinenin *düzeltilmesi* değil, *uygun* makineyi, kutsal makineyi, Kutsal olarak makineyi, makine olarak Kutsal'ı, cennetteki makineyi keşfetmektir. "Stirner" onlara suçu "*kendilerinde*" bulmayı tavsiye ediyor. Örneğin çapa ve sabana ihtiyaçları olması onların kendi suçu değil mi? Patatesleri çıplak elle ekip yine çıplak elle topraktan çıkaramazlar mı? Azizimiz 156. sayfada onlara bu konuda vaaz veriyor:

> "Suçu, kendinden ziyade diğer her yerde aramak çok eski bir fenomendir sadece; yani tam da bizim suçumuz olan devlette, zenginlerin bencilliğinde."

Pauperizmden dolayı "suçu" devlette arayan "ezilen", yukarıda görmüş olduğumuz gibi, *Jacques le bonhomme*'un ta kendisidir. İkincisi, "suç"u "zenginlerin bencilliği"ne yükleyerek avunan "ezilen" de yine *Jacques le*

*bonhomme*'dan başkası değildir. Oysa aynı zamanda felsefe doktoru da olan terzi John Watts'ın "*Facts and Fictions*"ından[286] ve Hobson'un "*Pons Man's Companion*"ından[287] vb., diğer ezilenler hakkında daha doğru bilgiler edinebilirdi. Ve üçüncü olarak, "Bizim Suçumuz"la kastedilen şahıs kim? Dünyaya sıraca illetine tutulmuş olarak gözlerini açan, afyonla büyütülüp, yedisinde fabrikaya gönderilen proleter çocuk mu? Burada kendi başına dünya pazarına "isyan etmesi" beklenen tekil işçi mi? Yoksa açlıktan ölmek ya da fahişelik yapmak dışında seçeneği olmayan genç kız mı? Hayır, bunların hiçbiri değil. Aksine yalnızca ve yalnızca "tüm suçu", yani dünyanın bugün içinde bulunduğu tüm durumun "suçu"nu "*kendinde*" arayan Kişi'dir; anlayacağımız yine *Jacques le bonhomme*'un ta kendisidir: Bu Hıristiyanlıktaki kendi içine dönmenin ve tövbe etmenin o "çok eski fenomeni"nin Alman-spekülatif tarzda idealist söylemidir sadece. Buna göre Ben, yani Gerçek olan, gerçeği değiştirmem gerekmez; zira bunu ancak başkalarıyla birlikte yapabilirim, fakat kendimi kendi içimde değiştirmem gerekir. "Bu, yazarın kendisiyle olan iç mücadelesidir." (*Kutsal Aile*, sf. 122. ayrıca 73., 121. ve 306. sayfalara da bakınız.)

Demek ki, Aziz Sanço'ya göre toplum tarafından ezilenler uygun toplumu arıyorlar. Buna göre, "suçu devlette arayanlar"a da –ki ona göre her ikisi de *aynı* kişilerdir– *uygun devleti* aratması gerekirdi. Ama bunu yapamaz; çünkü komünistlerin devleti ortadan kaldırmak istediklerini işitmiştir. Şimdi, devletin bu ortadan kaldırılması işini kurgulaması gerek. Ve Aziz Sanço, yine "karakaçan"ın yardımıyla, yani apozisyon aracılığıyla, "son derece basit görünen" bir yolla bunu başarıyor:

> "İşçiler *vahim durumda* olduklarından *mevcut durum*, yani *devlet* (*statü* = *durum*) ortadan kaldırılmak zorundadır." (age.)

Yani:

| | | | |
|---|---|---|---|
| | vahim durum | = | mevcut durum |
| | mevcut durum | = | durum |
| | durum | = | statü |
| | statü | = | devlet |
| Sonuç: | vahim durum | = | devlet |

Bundan "daha basit görünen" ne olabilir? Yalnız İngiliz burjuvazisinin 1688'de, Fransız burjuvazisinin de 1789'da aynı "basit refleksiyonları" ve

denklemleri kurmamış olmaları "şaşırtıcı"dır; zira o zamanlar durum çok daha fazla = statü = devletti. Buradan çıkaracağımız sonuç, nerede bir "vahim durum" varsa orada, ve elbette Prusya'da da Kuzey Amerika'da da tıpatıp aynı olan "devlet"in ortadan kaldırılması gerektiğidir.

Aziz Sanço, bize şimdi, alışkanlığı olduğu üzere Süleyman'dan birkaç özdeyiş aktarıyor.

*Süleyman'ın Özdeyişi, No: 1*

> Sayfa 163: "Toplumun, bir şey verebilecek bir Ben vb. değil, aksine bizim faydalar sağlayabileceğimiz bir araç olduğu; toplumsal yükümlülüklere değil, yalnızca çıkarlara sahip olduğumuz, topluma fedakârlıklar yapmaya borçlu olmadığımız, aksine bir fedakârlıkta bulunuyorsak eğer, bunu kendimiz için yapıyor olduğumuz, sosyallerin hiç akıllarına gelmiyor; çünkü onlar dinsel ilkenin esiri olup canhıraş kutsal bir toplum peşinde koşmaktalar."

Buradan, komünizmin aşağıdaki "ifşaatı" çıkar:

1. Aziz Sanço, "Toplum'u" bir "Ben"e dönüştürenin ta kendisi olduğunu ve bu nedenle sadece kendi "toplum"unda bulunduğunu tamamen unutmuştur.

2. O, komünistlerin "Toplum"un kendilerine herhangi bir şey "vermesini" beklediklerini sanmaktadır; oysa onlar olsa olsa kendi kendilerine bir toplum vermek isterler.

3. O, toplumu, daha var olmadan önce, henüz kendisi ve başka insanlar karşılıklı toplumsal bir davranış aracılığıyla bir toplum, yani bu "Araç"ı üretmemişken, fayda sağlamak istediği bir araca dönüştürüyor.

4. O, komünist toplumda, "yükümlülükler"in ve "çıkarlar"ın –yalnızca burjuva toplumuna özgü olan bir karşıtlığın birbirini tamamlayan iki yönünün– söz konusu olabileceğine inanıyor. (Çıkarı için burjuva her daim kendisi ile kendi eylem tarzı arasına üçüncü bir şey koyar; bu, koklamaya karar vermek için mutlaka bir çıkarı olması gereken bir burna sahip olan Bentham'da hakikaten klasik biçimiyle gördüğümüz bir tutumdur.)

5. Aziz Max, komünistlerin "toplum" için "fedakârlık yapmak" istediklerine inanıyor; oysa onlar, olsa olsa mevcut toplumu feda etmek istiyorlar. Bu durumda, komünistlerin, kendi mücadelelerinin burjuva sistemi aşan tüm insanların ortak davası olduğuna dair bilinçlerini, onların kendilerine yaptıkları

bir fedakârlık olarak tanımlaması gerekirdi.

6. Sosyallerin dinsel ilkenin esiri oldukları, ve

7. Kutsal bir toplum peşinde koştukları meselesini yukarıda çözmüştük zaten. Aziz Sanço'nun komünizmi çürütebilmek için "kutsal toplum" peşinde nasıl "canhıraş" "koştuğunu" görmüştük.

*Süleyman'ın Özdeyişi, No: 2*

> Sayfa 227: "Eğer, toplumsal soruna olan ilgi, daha az ihtiraslı ve daha az kör olsaydı, ... bu durumda *kişi*... bir toplumun, onu meydana getiren ve onun ürünü olan insanlar eskisi gibi kaldığı sürece yeni bir topluma dönüştürülemeyeceğini anlardı."

"Stirner", toplumu kökünden değiştiren ve üretim ilişkileri ile ekonomik ilişki biçimini yeni bir temel üzerine; yani yeni insanlar olarak, yeni yaşam biçimlerinin üzerine oturtan komünist proleterlerin "eskisi gibi" kaldıklarına inanıyor. Bu proleterlerin yılmadan yürüttükleri propaganda, aralarında yaptıkları günlük tartışmalar, onların kendilerinin "eskisi gibi" kalmayı hiç istemedikleri gibi, genel olarak insanların da "eskisi gibi" kalmalarını da hiç istemediklerini yeterince kanıtlamaktadır. Onlar ancak eğer Aziz Sanço'yla birlikte "suçu kendilerinde arasalardı" "eskisi gibi" kalırlardı. Ne var ki onlar, ancak ve ancak değişen koşullar altında "eskisi gibi" kalmayacaklarını çok iyi biliyorlar, bu yüzden de ilk fırsatta bu koşulları değiştirmeye kararlılar. Devrimci faaliyet içinde insanın kendisini değiştirmesiyle koşulların değiştirilmesi el ele yürür. –Bu büyük söz, kuşkusuz yine "Kutsal"ın dünyasından alınan aynı ölçüde büyük bir örnekle açıklanıyor.

> "Eğer, örneğin, Yahudi halkı, tüm dünyada yeni bir inancı yayan bir *toplum* kuracak olsaydı, o zaman *bu havariler* Ferisiler[288289] olarak kalamazlardı."

| | | |
|---|---|---|
| İlk Hıristiyanlar | = | inancı yaymak için (Yıl 1'de kurulmuş) bir toplum |
| | = | Congregatio de propaganda fide[2] |

(kuruluş 1640)[94]

| | | |
|---|---|---|
| yıl 1 | = | yıl 1640 |
| Ortaya çıkması gereken toplum | = | Bu havariler |
| Bu havariler | = | Yahudi olmayanlar |
| Yahudi halkı | = | Ferisiler |
| Hıristiyanlar | = | Ferisi olmayanlar |
| | = | Yahudi halkı değil |

Bundan daha basit ne olabilir?

Bu denklemlerle güçlenen Aziz Max, büyük tarihsel sözleri[290] sakin bir şekilde söylüyor:

> "İnsanlar, kendi gelişimlerini sağlamaktan hep uzak durmuş, *daima* bir toplum kurmak *istemişlerdir*."

İnsanlar, hep bir toplum kurmayı istemekten uzak durmuş, yine de yalnızca toplumu geliştirmişlerdir, zira durmadan sadece tek tek bireyler olarak gelişmek istemişlerdir ve bu yüzden de sadece toplum içinde ve sayesinde kendi gelişimlerine ulaşabilmişlerdir. Kaldı ki "İnsanlar'ın" gelişimini, içinde yaşadıkları "Toplum'un" gelişiminden ayırmak ve kurgulamalarını bu kurgusal temelden hareketle sürdürmek yalnızca bizim Sanço türünden bir azizin aklına gelebilir. Ayrıca, hemen öncesinde Aziz Bruno'dan aldığı ve insanlardan, kendilerini değiştirmelerini, dolayısıyla da toplumlarını değiştirmelerini talep ettiği cümlesini; yani insanların gelişimini onların toplumlarının gelişimiyle özdeşleştirdiği cümleyi unutuverdi.

*Dördüncü mantıksal kurgu*

Komünizme, yurttaşlara karşıt olarak, şunları söyletiyor 156. sayfada:

> "Özümüzü"(!) "hepimizin devletin"(!) "eşit çocukları olmamız değil, hepimizin birbirimiz için var olmamız oluşturuyor. Eşitliğimiz hepimizin birimiz için var olmamızdan, birbirimiz için çalışmamızdan, her birimizin işçi olmamızdan ileri geliyor" Sonra, "bir işçi olarak var olma"yı "her birimizin *ancak* diğerinin sayesinde var olması"yla eşitliyor. Öyle ki diğeri "örneğin, beni giydirmek için çalışıyor ve ben onun eğlence ihtiyacını karşılıyorum; o bana yiyecek sağlıyor, ben ona eğitim veriyorum. Yani işçilik bizim saygınlığımız ve eşitliğimizdir ... Yurttaşlık

> bize nasıl bir menfaat sağlıyor? Yük. Peki emeğimize nasıl bir değer biçiliyor? Olabildiğince asgari ... Siz, bizim karşımıza ne koyabilirsiniz? Yine yalnızca emek!" "Yalnızca emek karşılığında size bir telafi borçluyuz"; "yalnızca bize sağladığınız faydalar nedeniyle", "üzerimizde hak sahibisiniz". "Sizler için değerimiz, sizler için yerine getirdiklerimiz kadar olsun istiyoruz; ama siz de bizim için aynı şeyle yükümlü olmalısınız." "Bizim için değer taşıyan edimler, yani topluma yararı olan işler, değeri belirler. ... Yararlı işler yapanlar, kimsenin gerisinde olmamalıdır, ya da ... bütün (topluma yararı olan) işçiler eşittir. Ama işçi ücretinin değerinde olduğundan ücretler de eşit olmalıdır." (sf. 157, 158)

"Stirner"de komünizm "öz" arayışıyla başlıyor; yine, dürüst "Genç" olarak yalnızca "şeylerin ardında yatanı bulmak" istiyor. Komünizmin pratik araçlarla pratik amaçlar güden son derece pratik ve olsa olsa Almanya'da Alman filozofları nezdinde bir an için "öz"le uğraşabilecek bir hareket olması, elbette azizimizi hiç ilgilendirmiyor. "Öz"e böylesine hasret duyan bu Stirnerci "komünizm", tam da bu yüzden ancak felsefi bir kategoriye, "birbiri için var olma"ya ulaşıyor ve ardından, aşağıdaki birkaç keyfi denklem aracılığıyla:

| | | |
|---|---|---|
| Birbiri için var olmak | = | *ancak* diğerinin sayesinde var olmak |
| | = | işçi olarak var olmak |
| | = | tümel işçilik |

ampirik dünyaya biraz daha yaklaştırılıyor. Bu arada Aziz Sanço'yu, örneğin *Owen*'da (zira İngiliz komünizminin temsilcisi olarak onu, en az örneğin komünist olmayan Proudhon[*47] kadar –ki yukarıdaki cümlelerde söylenen şeylerin çoğu ondan alınıp yeniden düzenlenmiştir– "Komünizm"e örnek göstermek mümkün pekâlâ) yukarıdaki cümlelerde "öz", tümel işçilik vb. hakkında söylenenlerin geçtiği tek bir yer göstermeye davet ediyoruz. Kaldı ki o kadar geriye gitmeye bile lüzum yok. Daha önce bahsi geçen Alman komünist dergisi *Halkın Sesi*'nin üçüncü sayısında şunlar ifade ediliyor:

> "Bugün emek denilen şey, uçsuz bucaksız muazzam üretim sürecinin, sefil bir parçacığıdır yalnızca. Yani, d*in* ve *ahlak*, yalnızca iğrenç ve tehlikeli olan kısmını *emek* adına layık görmektedir. Üstüne üstlük bunları bir de türlü sözlerle, âdeta methiyelerle (ya da tılsımlı sözlerle) süsleyip püslemeye cüret eder: Tanrının sınaması olarak 'alınteriyle çalışmak'; teşvik olarak 'zahmetsiz rahmet olmaz'. İçinde yaşadığımız dünyanın ahlakı, insan ilişkilerinin eğlenceli ve serbest yönlerini de emek olarak adlandırmaktan özenle imtina eder. Bu yönler üretimin bir parçası olsa da bunları ayıplar. Ahlak, bunları kibirlilik, boş heves, nefsine düşkünlük olarak mahkûm etmeyi pek sever. Komünizm işte bu ikiyüzlü vaazı, bu sefil ahlakı teşhir etmiştir."

Artık Aziz Max, tümel işçilik olarak tüm komünizmi eşit ücretlere indirgemiş bulunuyor. Bu keşif aşağıdaki üç "kırılma" halinde tekrar ediliyor: 351. sayfada: "Baldırı çıplaklar toplumunun ilkesi, rekabete baş kaldırır; *bölüşüm*. Bu durumda çok yetenekli[292] olan Ben, yeteneksiz olana karşılık hiçbir avantaja sahip olmayacak mı?" İleride, 363. sayfada "komünist toplumda insan faaliyeti üzerindeki genel bir vergi"den söz ediyor. Nihayetinde de, komünistlerin "Emek"i, insanların "biricik yeteneği" olarak gördüklerini söylediği 350. sayfa. Böylece Aziz Max, özel mülkiyeti ikili biçimiyle, bölüşüm ve ücretli emek olarak yeniden komünizme geri taşıyor. Daha önce de "gasp" meselesinde olduğu gibi burada da Aziz Max yine en bayağı, en dar kafalı burjuva tasavvurları, komünizme dair "kendi" "ifşaatı" olarak ilan ediyor. Bluntschli'nin öğrencisi olma onurunu layıkıyla taşıdığını ispatlıyor. Halis mulis bir küçük burjuva olarak, haliyle, "çok yetenekli" olan kendisinin "yeteneksiz olana karşılık hiçbir avantaja sahip olmamasından" korkuyor. Halbuki en fazla, kendi "yeteneği"yle baş başa kalmaktan korkması gerekirdi.

Ayrıca, bu "çok yetenekli" kişi, proleterlerin, önce *sahip olduklarını* varsaydığı

yurttaşlıkla ilgilenmediklerini zannediyor. Tıpkı yukarıda burjuvanın iktidar biçimiyle ilgilenmediğini zannetmesi gibi. İşçiler, yurttaşlıkla, yani *aktif* yurttaşlıkla o kadar çok ilgileniyorlar ki, ona *sahip oldukları* yerde, örneğin Amerika'da ondan "yararlanıyorlar" ve sahip olmadıkları yerde de onu elde etmeyi istiyorlar. Bu konuda, Kuzey Amerikalı işçilerin sayısız toplantıda yürüttükleri görüşmelere; İngiliz Çartizminin ve Fransız komünizminin ve reformizminin[95] tüm tarihine bakınız.

*Birinci çıkarsama*

> "İşçi, varlığının esasını oluşturanın işçi olması olduğunun bilinciyle egoizmden uzak durur ve kendini bir işçi toplumu egemenliğine tabi kılar; tıpkı yurttaşın rekabete dayalı devlete sadakatle"(!) "bağlı olması gibi."

İşçi olsa olsa, burjuva açısından kendisiyle ilgili esas şeyin onun işçi olması olduğunun, dolayısıyla da burjuvaya karşı kendisini ancak işçi olarak dayatabileceğinin bilincindedir. Aziz Sanço'nun "yurttaşın sadakati" ve "rekabete dayalı devlet"e ilişkin iki keşfini ise ancak "çok yetenekli" kişinin "yeteneği"ne dair kanıtlar olarak kayda geçmek mümkün.

*İkinci çıkarsama*

> "Komünizmin 'herkesin refahı'nı amaçladığı *söylenir. Bu gerçekten de*, sanki kimse bundan geri kalmayacakmış *gibi görünüyor*. Peki nasıl bir refah olacaktır bu? Herkesin refahı bir ve aynı olabilir mi? Herkes bir ve aynı şey karşısında eşit mutluluk hisseder mi? ... Böyleyse eğer, söz konusu olan 'hakiki refah'tır. Tam da bu noktada dinin diktasının başladığı yere varmış olmuyor muyuz? ... Toplum, belli bir refahı 'hakiki refah' olarak belirlemiştir; ve bu refahın adı örneğin *dürüstçe elde edilmiş haz* olursa eğer, ama sen haz dolu tembelliği tercih ediyorsan, o halde toplum ... kendini mutlu hissettiğin şeyi sağlamaktan bilgece imtina edecektir. Komünizm, herkesin refahını ilan ederek, tam da şimdiye dek geçimlerini rantiyeden sağlayanların vb. refahını ortadan kaldırır." (sf. 411, 412)

"Böyleyse eğer" bundan şu denklemler çıkar[293]:

| | | |
|---|---|---|
| Herkesin refahı | = | Komünizm |
| | = | Böyleyse eğer |
| | = | Herkes için bir ve aynı refah |
| | = | Bir ve aynı koşullarda herkesin eşit refahı |
| | = | Hakiki refah |
| | = | [Kutsal refah, Kutsal, Kutsal'ın egemenliği, hiyerarşi][1] |
| | = | Dinin tiranlığı |
| Komünizm | = | Dinin tiranlığı |

"Gerçekten de" sanki "Stirner" şimdiye kadar diğer her şey hakkında söylediklerinin aynısını söylüyormuş "gibi görünmektedir".

Azizimizin komünizmin iç yüzünü ne denli "ifşa ettiği", komünizme "hakiki refah"ı "dürüstçe elde edilmiş haz"ı hayata geçirerek sağlamak gibi bir niyet atfetmesinden anlaşılmaktadır bir kez daha. "Stirner" ile Berlinli birkaç ayakkabı ve terzi ustası dışında kim "dürüstçe elde edilen haz"ı düşünür ki![*48] Üstüne üstlük, komünistler açısından bu emek-haz karşıtlığının temeli ortadan kalkıyorken, bunu onlara kim söyletmeye kalkar? Yüksek ahlaklı azizimizin bu konuda içi rahat olabilir. "Dürüstçe elde etme" işi ona ve farkında olmadan temsil ettiği, onun o küçük, sınai özgürlük tarafından yıkıma uğramış, manen "öfke" içindeki zanaatkârlarına bırakılacaktır. "Haz dolu tembellik" de tümüyle en abes burjuva dünya görüşüne aittir. Ancak, açıklamanın doruk noktası, komünistlerin karşısına çıkardığı kurnaz burjuva vesvesedir: Onlar, rantiyecinin "refahını" ortadan kaldırmaya niyetliler, ama yine de "herkesin refahı"ndan söz ediyorlar. Demek ki Sanço, komünist toplumda hâlâ, "refahları" ortadan kaldırılması gereken rantiyecilere rastlanacağını sanıyor. *Rantiyeci olarak* "refah" içinde oluşun, bugün rantiyeci olan kişilere içkin, onların kişiliklerinden ayrılamayacak bir şey olduğunu iddia ediyor ve bu bireyler açısından, rantiyeci-varoluşlarının belirlediği refah dışında bir "refah"ın var olamayacağını farz ediyor. Ayrıca, hâlâ rantiyecilere ve benzerlerine karşı mücadele etmek zorundayken toplumun şimdiden komünist bir örgütlenmeye sahip olabileceğini sanıyor.[*49] Ne var ki komünistler yeterli güce ulaştıklarında burjuva egemenliğini yıkmak ve onun "refah"ına son vermek konusunda kuşkusuz vicdan yapmayacaklar.[*50] Düşmanlarının bu ortak sınıf ilişkileri tarafından belirlenen "refah"larının, aynı zamanda kişisel "refah" olarak da dar kafalı bir zihniyetle varsayılan bir duygusallığa hitap edip etmediğinin onlar açısından hiçbir önemi yoktur.

*Üçüncü çıkarsama*

> 190. sayfada, komünist toplumda "kaygı, yine emek biçiminde ortaya çıkıyor."

Komünizmde, o sevgili "kaygı"sına yeniden kavuşacağına şimdiden sevinen iyi yurttaş "Stirner", bu kez yaş tahtaya bastı. "Kaygı", ezik ve endişeli bir maneviyattan başka bir şey değildir ve burjuva düzende emeğin, dar kazançlı sefil çalışmanın zorunlu mesai arkadaşıdır.

"Kaygı", en saf haliyle iyi Alman yurttaşları arasında serpilip gelişir; orada kronik ve "hep birbirine benzer", sefil ve aşağılık bir durumdadır. Oysa proleterin yoksunluğu, şiddetli ve keskin bir biçim alır; onu bir ölüm-kalım mücadelesine iter ve devrimcileştirir. Dolayısıyla da "kaygı"ya değil tutkuya yol açar. Eğer komünizm hem yurttaşların "kaygı"sını hem de proletaryanın yoksunluğunu ortadan kaldırmak istiyorsa, bunu, her ikisinin de nedeni olan şeyi, "emeği" ortadan kaldırmadan yapamayacağı kendiliğinden anlaşılır.

Şimdi sıra komünizmin *tarihsel kurgularına* geldi.

*Birinci tarihsel kurgu*

> "İnanç, insanların onur ve haysiyeti için yeterli olduğu sürece, en zahmetli çalışmaya dahi itirazda bulunmak mümkün değildi." ... "Ezilen sınıflar, tüm sefaletlerine, yalnızca Hıristiyan oldukları sürece katlanabildiler," (olsa olsa sefaletlerine katlandıkları sürece Hıristiyan idiler) "çünkü" (arkalarında sopayla bekleyen) "Hıristiyanlık onların homurdanmalarını ve öfkelerini dışa vurmalarına izin vermez." (sf. 158)

"Stirner"in ezilen sınıfların ne yapabileceğine dair "bütün bunları nasıl olup da bildiğini" *Allgemeine Literatur Zeitung*'un birinci sayısından öğreniyoruz. Burada, "Mücellit ustası kılığındaki eleştiri"[96], önemsiz bir kitaptan aşağıdaki pasajı aktarıyor:

> "Modern pauperizm politik bir karakter kazandı. Eskiden dilenci yazgısına *uysallıkla* katlanıp bunu *takdiriilahi* olarak görürken, modern *baldırı çıplak*, tesadüfen paçavralar içinde doğdu diye bir ömür boyu yoksulluk çekmek zorunda olup olmadığını sorguluyor."

Hıristiyanlığın bu gücü nedeniyle, serflerin özgürlük mücadelesinin tam da en kanlı ve şiddetli çatışmaları, *ruhban* feodal beylere karşı verildi (bkz. Eden, *History of the Poor*, Book I; Guizot, *Histoire de la civislisation en France*; Monteil, *Histoire des Français des divers états*[97] vs.). Ama papazlarda vücut bulan Hıristiyanlığın tüm homurdanması ve öfkesine rağmen bu mücadele kazanıldı. Öte yandan, küçük papazlar, özellikle Ortaçağ'ın başlarında, serfleri dünyevi feodal beylere karşı "homurdanmaya" ve "öfkelenmeye" kışkırttı. (Şarlman'ın meşhur *Kapitular*'ı[297] ile de karşılaştırınız.) Ayrıca, yukarıda "sağda solda patlak veren işçi eylemleri" vesilesiyle "ezilen sınıflar" ve onların 14. yüzyıldaki isyanları hakkında söylenenlerle de karşılaştırınız.

İşçi ayaklanmalarının aldığı ilk biçimler, her bir durumda emeğin gelişim düzeyiyle ve bu düzeyin belirlediği mülkiyet biçimiyle bağlantılıydı; doğrudan ya da dolaylı komünist ayaklanmalar da büyük ölçekli sanayiyle. Aziz Max bu kapsamlı tarihi incelemek yerine, *tahammüllü* ezilen sınıflardan *tahammülsüz* ezilen sınıflara doğru kutsal bir geçiş yapıyor:

> "Şimdi, herkesin kendini *İnsan* olarak yetiştirmesi *gerektiği* günümüzde" (Katalan işçiler, örneğin, "herkesin kendini insan olarak yetiştirmesi gerektiği"ni "nereden" "biliyor" ki?), "insanın makine işine mahkûm edilmesi, köleliğe karşılık gelir." (sf. 158)

Demek ki Spartaküs'ten ve köle savaşlarından önce, "insanın makine işine mahkûm edilmesi"nin "köleliğe karşılık gelmesi"ni önleyen Hıristiyanlıktı. Spartaküs zamanında bu durumu ortadan kaldırıp köleliğin daha yeni doğmasına neden olansa İnsan kavramıydı. "Yoksa", Stirner günümüz işçi kargaşaları ile makineli üretim arasındaki ilişki hakkında "bile" bir şeyler duydu da burada bunu mu ima etmek istiyor? Bu durumda makinelerin kullanıma sokulması işçileri isyancılara dönüştürmedi, "İnsan" kavramının kullanıma sokulması makineli çalışmayı köleliğe dönüştürmüş oldu. "Böyleyse eğer", o halde "gerçekten de" "biricik" bir işçi hareketi tarihi ile karşı karşıyayız "gibi görünüyor".

*İkinci tarihsel kurgu*

> "Burjuvazi maddi haz düsturunu ilan etti ve şimdi, bu öğretinin biz proleterler arasında taraftar bulmasına şaşırıyor." (sf. 159)

Az önce işçiler "İnsan" kavramını, Kutsal'ı gerçekleştirmek niyetindeydiler;

şimdiyse "maddi haz"ı, yani Dünyevi'yi; yukarıda emeğin "angaryası"nı, şimdi ise sadece haz alma işini. Aziz Sanço, *amas sus valientes posaderas*[299] şamarlıyor; önce maddi tarihi, ardından da Stirnerci Kutsal'ı. Maddi tarihe göre, düsturun hazzı yerine dünyevi haz düsturunu ilk kez koyan aristokrasi idi. Buna karşılık soğukkanlı burjuvazi, önceleri kendini çalışmaya verdi ve büyük bir kurnazlıkla, kendi eliyle çıkardığı yasalarca kendine men ettiği hazzı aristokrasiye bıraktı (bu vesileyle aristokrasinin iktidarı para kılığında burjuvazinin ceplerine aktı).

Stirner'in tarihine göre, burjuvazi kendini "Kutsal"ı aramakla, devlet kültünü yürütmekle ve "var olan tüm nesneleri hayali nesnelere dönüştürmekle" yetindi. "Duyusallığı tümden yok oluştan kurtarmak" için de Cizvitlere gerek duyuldu. Aynı Stirnerci tarihe göre burjuvazi devrim yoluyla tüm iktidarı, dolayısıyla onun düsturu olan dünyevi hazzı da ele geçirdi. Buna rağmen yine aynı Stirnerci tarihe göre şimdi öyle bir noktaya gelmiş oluyoruz ki "dünyaya yalnızca düşünceler egemen". Yani, Stirner'in hiyerarşisi şu durumda "*entre ambas posaderas*"ta[300] bulunuyor.

*Üçüncü tarihsel kurgu*

> Sayfa 159: "Burjuvazi tekillerin buyruklarından ve keyfiliğinden kurtulunca, geriye koşulların konjonktüründen doğan ve koşulların rastlantısallığı denebilecek keyfilik kaldı. Geriye, şans ve şansı yaver gidenler kaldı."

Ardından Aziz Sanço komünistlere, "bu yalpalamalara" (şu zamazingoya) "son veren bir yasa ve yeni bir düzen" keşfettiriyor. Ve bu düzen hakkında, komünistlerin şimdi şunu ilan etmeleri gerektiğini söyleyecek kadar bilgisi var: "Bundan böyle bu düzen kutsal olsun!" (oysa, daha çok şöyle demesi gerekirdi: Kuruntularımın dağınıklığı komünistlerin kutsal düzeni olsun). "Hikmet buradadır." (*İncil*; Vahiy, 13:18) "Aklı olan", başka yerlerde o kadar teferruata girmekten hoşlanan, sürekli kendini tekrarlayıp duran Stirner'in burada birkaç satıra sıkıştırıverdiği saçmalığın "varsın sayısını hesaplasın".

Birinci cümlenin en genel anlamı şudur: Burjuvazi feodalizmi ortadan kaldırdıktan sonra geriye burjuvazi kaldı. Ya da bireylerin egemenliği "Stirner"in hayalinde ortadan kaldırıldıktan sonra, geriye, bunun tam tersini yapmak kaldı. "Bu gerçekten de" birbirine en uzak iki tarihsel dönem, bir ilişki içine, kutsal ilişki olan, Kutsal olarak ilişki olan, cennetteki ilişki olan bir ilişki içine

sokulabilirmiş "gibi görünüyor".

Kaldı ki Aziz Sanço'nun bu cümlesi, saçmalığın yukarıdaki *mode simple*'si[301] ile yetinmiyor; saçmalığın *mode composé* ve *mode bicomposé*'sine[302] vardırmak "zorunda. Çünkü her şeyden önce Aziz Max *kendilerini* kurtaran burjuvalar, *kendilerini* bireylerin buyruklarından ve keyfiyetinden kurtarmakla tüm bir insan toplumunu bireylerin buyruklarından ve keyfiyetinden kurtardığına inanıyor. İkincisi, onlar kendilerini "bireylerin buyruklarından ve keyfiyetinden" değil, korporasyon, lonca ve zümrelerin egemenliğinden kurtardı ve bu sayede şimdi, *gerçek* birer burjuva olarak, ilk kez işçilere kendi "buyruklarını ve keyfiyetlerini" dayatacak bir konuma ulaştılar. Üçüncüsü, yalnızca, bireylerin buyruklarının ve keyfiyetinin şimdiye kadarki *plus ou moins*[303] idealist görünüşünü ortadan kaldırdılar ve yerine bu buyrukların ve keyfiyetin en kaba maddi halini ikame ettiler. O, yani burjuva, kendi "buyruklarının ve keyfiyetinin", monarkın, soyluların ve korporasyonların elinde toplanan politik iktidarın o güne kadar hüküm süren "buyrukları ve keyfiyetiyle" sınırlanmasını istemedi. Bunlar, olsa olsa burjuvaların yasalarında ifadesini bulan tüm burjuvalar sınıfının genel çıkarları tarafından sağlanabilirdi. O, tek tek burjuvaların buyruğu ve keyfiyeti *üzerindeki* buyruğu ve keyfiyeti ortadan kaldırmaktan öte bir şey yapmadı. (Bakınız: "Politik liberalizm").

Aziz Sanço, burjuvazinin egemenliğiyle birlikte bambaşka koşulların bambaşka bir konjonktürü haline gelen koşulların konjonktürünü gerçekten analiz etmek yerine, genel "Konjonktür vs." kategorisine bırakıyor ve sanki "tekillerin buyruğu ve keyfiyeti"nin başlı başına bir "koşulların konjonktürü" değilmiş gibi ona, çok daha belirsiz olan "koşulların rastlantısallığı" ismini takıyor. Demek ki komünizmin gerçek temelini, yani burjuva rejimi altındaki belirli koşulların konjonktürünü ortadan kaldırmak suretiyle, bu şekilde içi boşaltılan komünizmi kendi kutsal komünizmine dönüştürebilir. "Gerçekten de" sanki "Stirner" "yalnızca fikri", hayali tarihsel "servete" "sahip bir insan"mış "gibi görünüyor"; *"kusursuz baldırı çıplak"*. Bkz. "Kitap", sayfa 362.

Bu yüce kurgu, ya da daha çok onun temel önermesi, bizim için 189. sayfada bir kez daha ve son derece tumturaklı bir biçimde yineleniyor:

> "Politik liberalizm, efendi ile uşak arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırdı; insanları *efendisiz* ve anarşik"(!) "kıldı; ardından efendi, bireyden, egoistten bir *hayalet*, yasa ya da devlet haline gelmek üzere ortadan kaldırıldı."

Hayaletlerin egemenliği = (hiyerarşi) = efendisizlik; bu da eşittir burjuvaların "kadir-i mutlak" egemenliği. Gördüğümüz gibi, hayaletlerin bu egemenliği, aksine, *çok sayıdaki* gerçek efendinin egemenliğidir. O halde aynı hakla komünizm, bu çok olanların egemenliğinden kurtuluş olarak görülebilirdi. Ne var ki Aziz Sanço bunu yapamazdı; çünkü bu durumda yalnızca komünizme dair öne sürdüğü mantıksal kurgular değil, "Özgürler"e dair tüm kurgusu yerle bir olurdu. Ancak, kitap boyunca olup biten tam da budur. Azizimizin kendi varsayımlarından elde edilen bir tek çıkarım, bir tek tarihsel olgu, koca koca ifşalar ve sonuç silsilelerini yerle bir ediyor.

*Dördüncü tarihsel kurgu*

Aziz Sanço 350. sayfada komünizmi doğrudan doğruya serfliğin ortadan kaldırılmasından elde ediyor.

I. *Temel önerme:*

> "İnsanlar mülk sahibi olarak *görülmeyi*"(!) "başardıklarında, pek çok şey kazanılmış oldu. Bu sayede serflik ortadan kaldırıldı ve o güne kadar kendisi *mülk* olan her insan *efendi* oldu."

(Saçmalığın *mode simple*'sinde bu şu demektir: Serflik kaldırılır kaldırılmaz serflik kaldırıldı). Bu saçmalığın *mode composé*'si ise Aziz Sanço'nun, kişinin, kutsal tefekkür yoluyla, öyle "görme" ve öyle "görülme" yoluyla "mülk sahibi" haline geldiğine inanmasıdır. Oysa zor olan "mülk sahibi" haline gelmektir; öyle görülmek bunun ardından kendiliğinden gelir. Saçmalığın *mode bicomposé*'si ise, başlangıçta henüz kısmi olan serfliğin kaldırılması, sonuçlarını doğurmaya başlayıp tümel haline geldikten sonra, mülk sahibi olmaya *değer* "görülmeyi" artık başaramamasıdır (mülk sahibi için, sahip olduğu her şey fazla masraflı hale gelmişti). Dolayısıyla da "o güne kadar kendisi mülk olan" geniş yığınlar, yani özgür olmayan işçiler, böylelikle "efendi" değil, özgür işçiler haline geldiler.

II. Yaklaşık sekiz yüzyılı kapsayan ve "ne kadar önemli bir içeriğe sahip olduğu kuşkusuz dışarıdan görülemeyecek" *tarihsel alt önerme* (bkz: *Wigand*, sf. 194):

> "Senin sahip olman ve Senin sahip oldukların *bundan böyle* tek başına *yeterli değil* ve *artık* kabul görmemekte; *buna karşılık* Senin çalışman ve Senin işin değer kazanmakta. *Önceden*"(!) "nasıl ki Senin şeylere sahip oluşunu önemsediysek, *artık* Senin şeylerin *üstesinden gelebilme becerini* önemsiyoruz. Sen şimdi, miras alınanların değil çalışarak elde

> edilenlerin efendisi ya da sahibisin." (age.)

"Bundan böyle" – "değil" – "buna karşılık" – "önceden" – "şimdi" – "artık" – "değil" – "ya da"; bu önermenin içeriği işte bunlardır.

Her ne kadar "Stirner" "artık" Senin, (yani Szeliga'nın) miras alınanların değil, çalışarak elde edilenlerin efendisi olduğun sonucuna ulaşmış olsa da, "şimdi" aklına, şu anki durumun bunun tam tersi olduğu geliyor. Ve böylece, komünizmin bu iki hilkat garibesi önermeden bir ucube olarak doğmasına sebep oluyor.

III. *Komünist sonuç*

> "*Ne var ki*, ŞİMDİ her şey miras olarak edinildiğinden ve sahip olduğun her metelik, çalışmanın değil mirasın damgasını taşıdığından," (saçmalığın zirvesi) "O HALDE her şey yeniden eritilip kalıba dökülmelidir."

Buradan hareketle Szeliga artık, hem Ortaçağ komünlerinin doğuşu ve çöküşüne, hem de 19. yüzyıl komünizmine vardığını sanabilir. Bu sayede Aziz Max, tüm "miras alınanlara" ve "çalışarak elde edilenlere" rağmen "şeylerin üstünden gelme becerisi"ne değil, olsa olsa saçmalığın "sahipliği"ne ulaşmış oluyor.

Kurgulardan hoşlananlar ayrıca 142. sayfaya göz atabilir ve burada Aziz Max'ın, komünizmi serflikten hareketle nasıl kurguladığına, üstelik onu bir de bir derebeyinin, yani toplumun egemenliği altında kurguladığına bakabilir. Bu sırada, tıpkı yukarıda bir şeyi elde etmemizi sağlayan aracı, "lütfu" sayesinde bize bir şeyler bahşeden "Kutsal"a dönüştürürken başvurduğu yöntemin aynısını uyguladığını görebilir.

"Stirner" önce, aşağıda söylenenlerden ibaret olan yeni bir *sömürü teorisi* ortaya koyuyor:

> "Bir topluiğne fabrikasında çalışan işçi, işin yalnızca bir parçasını yerine getiriyor, yalnızca bir başkasının eline çalışıyor ve bu başkası tarafından kullanılıp sömürülüyor." (sf. 158)

Böylece "Stirner" burada, bir fabrikada çalışan işçilerin birbirlerinin "eline çalıştıkları" için birbirlerini sömürdüklerini; fabrika sahibinin ise, elleri hiç çalışmadığından, işçileri de sömüremediğini keşfediyor. "Stirner" burada komünizmin Alman teorisyenleri soktuğu acıklı durumun çarpıcı bir örneğini

veriyor. Şimdi onlar da, topluiğne fabrikaları vb. gibi dünyevi şeylerle ilgilenmek zorunda kalıyor ve bu konuda hakiki barbarlar gibi, Ojibbeway-yerlileri ve Yeni Zelandalılar gibi davranıyorlar.

"Buna karşılık" Stirnerci komünizmin 1. bölümünde "deniyor ki":

> "Her işin amacı 'İnsan'ı tatmin etmek olmalıdır. Dolayısıyla o" ("İnsan") "işinde *usta* olmalı, yani onu bir bütün olarak yapa*bilmelidir*."

"İnsan" usta olmak zorundadır! – "İnsan", topluiğne başı yapımcısı olarak kalır, ama iğne başlarının iğnenin bir parçası olduğu ve topluiğnenin tamamını yapa*bileceğinin* bilinciyle teselli bulur. Biteviye topluiğne başı yapmanın yol açtığı usanç ve tiksinti, bu bilinç sayesinde "insanın tatmini"ne dönüşüyor. [Ah P]roudhon ah!

Bir başka ifşa:

> "Komünistler ancak *özgür faaliyetin* insanın özü olduğunu" (*iterum Crispinus*[304]) "ilan ettikleri için, *her gündelik zihniyet* gibi onların da bir Pazar gününe, *sıkıcı çalışmalarına* ara verip ruhlarını yüceltmeye ve maneviyatlarını geliştirmeye ihtiyaçları var."

Burada, araya sokuşturulan "insanın özü" bir yana bırakılırsa, talihsiz Sanço, "Stirner" için anlaşılır olabilmek için "tam tekmil er kişi"nin "özgür faaliyeti"ni, yani komünistler açısından, tüm yeteneklerin özgür gelişiminden doğan yaratıcı dışavurumu, "sıkıcı çalışmaya" dönüştürmesi gerekiyor; zira Berlinli, burada artık söz konusu olanın "düşüncenin zahmetli çalışması" olmadığını farkına varıyor. Bu basit dönüşümle birlikte komünistleri de artık "gündelik zihniyete" tahvil etmek mümkün. Bu durumda, yurttaşın iş günü ile birlikte elbette onun Pazar günü de komünizmde yerini bulacak.

> Sayfa 161: "Komünizmin Pazar günleri, komünistin Sen'deki insanı, kardeşi görmesidir."

Demek ki komünist burada "insan" ve "işçi" olarak zuhur ediyor. Aziz Sanço bunu şöyle tarif ediyor: "İnsanın komünistler tarafından çifte *istihdamı*; bir maddi kazanç bir de manevi kazanç dairesi." (Böl.1)

Yani burada, "kazancı" ve bürokrasiyi tekrar komünizme geri getiriyor ve böylece, hiç kuşkusuz, "nihai amacına ulaşıyor" ve onu komünizm olmaktan çıkarıyor. Kaldı ki bunu yapmak zorunda; zira daha sonra inşa edeceği "Birlik"inde herkes, İnsan olarak ve "Biricik" olarak, bir "çifte istihdam"a

kavuşacak. Bu ikiliği şimdilik komünizme yamayarak meşrulaştırıyor. Bu, onun ödünç ve değerlendirme teorisinde yeniden rastlayacağımız bir yöntem.

334. sayfada "Stirner", "Komünistler"in "mülkiyet sorununu dostane bir biçimde çözmek" istediklerine inanıyor; hatta 413. sayfada onlara, insanlara fedakârlık, kapitalistlere de kendilerini inkâr etme çağrısı yaptırıyor![*51] Babeuf döneminden beri ortaya çıkan devrimci olmayan komünist *burjuvaların* sayısı pek azdır; bütün ülkelerde komünistlerin ezici bir çoğunluğu devrimcidir. Komünistlerin "zenginlerin kendini inkâr zihniyeti" ve "insanların fedakârlığı" hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu Aziz Max, Cabet'nin yazdığı birkaç pasajdan öğrenebilir; Cabet, tam da, *dévoûment*, fedakârlık çağrısı yaptığı izlenimini verme olasılığı en fazla olan komünisttir.[*52] Bu pasajlar cumhuriyetçileri ve özellikle de Paris'te hâlâ az sayıda işçiyi sultası altında tutan Bay Buchez'nin komünizme yönelik saldırılarını hedef alıyordu:

> "Aynı şey fedakârlık (*dévoûment*) için de geçerlidir; bu, Bay Buchez'e ait, ama bu kez Katoliklikten sıyrılmış bir doktrindir; çünkü Bay Buchez kuşkusuz kendi Katolikliğinin işçi yığınlarına itici geleceğinden ve onları uzaklaştıracağından korkmaktadır. 'Görevini (*devoir*) hakkıyla yerine getirmek için (diyor Buchez) *fedakârlığa* (*dévoûment*) ihtiyaç vardır.' –*Devoir* ile *dévoûment* arasındaki farkı anlayabilen beri gelsin– 'Biz herkesten fedakârlık talep ediyoruz; hem büyük ulusal birlik için hem de işçi birliği için ... Birlik olmaya, daima birbirimize bağlı (*dévoués*) olmaya ihtiyaç var.' –İhtiyaç var, ihtiyaç var– bunu söylemek kolay. Bu sözler uzun zamandır söyleniyor ve başka araçlara başvurulmadığı sürece, başarı kaydetmeksizin daha uzun süre söylenmeye de devam edecek! Buchez, zenginlerin bencilliklerinden yakınıyor; peki ama bu tür yakınmalar neye yarıyor? Buchez kendini feda etmek istemeyen herkesi düşman ilan ediyor.
>
> 'Eğer' diyor 'bir insan egoizmin esiri olup başkaları için fedakârlıkta bulunmayı reddederse, ne yapmak gerek? ... Buna hiç duraksamadan vereceğimiz yanıtımız var: *Toplum*un daima, görevimiz gereği yapmamız gereken fedakârlığı bizden alma *hakkı* var... Bir insanın görevini yerine getirmesinin yegâne yolu fedakârlıktır. Her birimiz, her yerde ve her daim kendini feda etmek zorundadır. Egoizm yüzünden fedakârlık görevini yerine getirmeyi reddedenler buna *zorlanmalıdır*.'
>
> Böylece Buchez tüm insanlara seslenip haykırıyor: Kendinizi feda edin, kendinizi feda edin! Yalnızca kendinizi feda etmeyi düşünün! Bu, insan doğasını yanlış anlamak ve onu ayaklar altına almak anlamına gelmiyor

> mu? Bu yanlış bir görüş değil midir? Hatta şöyle söylemek istiyoruz: *Çocuksu, aptalca* bir görüş." (Cabet, *Rèfutation des doctrines de l'Atelier*, sf. 19, 20.)

Cabet, ayrıca, 22. sayfada, cumhuriyetçi Buchez'e onun kaçınılmaz olarak bir "fedakârlık aristokrasisi"ne ulaştığını kanıtlıyor ve ironik biçimde şöyle soruyor:

> "Peki, *dévoûment*'e ne oldu? Eğer insan yalnızca *hiyerarşinin* en yüksek mertebelerine ulaşmak için fedakârlıkta bulunursa, *dévoûment*'ten geriye ne kalır? ... Böyle bir sistem, Papa ya da Kardinal olmak isteyen birinin kafasından çıkabilir –ama işçilerin kafasından değil!!!" – "M. Buchez ne emeğin *hoş bir eğlence* haline gelmesini ne de insanların kendi refahı için çalışıp kendisine yeni hazlar yaratmasını istiyor. O, ... 'insanın yalnızca *bir işlevi, bir görevi, (une fonction, un devoir)* yerine getirmek üzere yeryüzüne getirildiğini' iddia ediyor. 'Hayır', diye vaaz veriyor komünistlere, 'insan, bu büyük güç, kendisi için yaratılmadı (*n'a point été fait pour lui-même*)... Bu çok ham bir düşüncedir. İnsan, dünyadaki bir çalışandır (*ouvrier*), faaliyetinin ahlakının gerektirdiği işi (*œuvre*) yerine getirmek zorundadır, bu onun görevidir... *Yüce bir işlevi* (*une haute fonction*) –insanın var olduğu ilk günden başlayan ve ancak insanlıkla eş zamanlı olarak ortadan kalkacak olan bir işlevi– yerine getirmek zorunda olduğumuz gerçeğini asla gözden kaçırmamalıyız.' – Peki ama tüm bu güzel şeyleri [Bay] Buchez'e kim bildirdi? (*Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même"* – (Stirner bu cümleyi şöyle çevirirdi: Buchez, insanın ne yapması gerektiğini nasıl oluyor da bu kadar iyi biliyor?) "*Du reste, comprenne qui pourra*.[307] – Buchez devam ediyor: 'Ne! İnsanın kendi kendisi için yaratıldığını ve mümkün olan tüm hazları yaşamaktan başka amacı olmadığını siz komünistlerden öğrenmesi için binlerce yüzyıl beklemesi gerekti, öyle mi? ... Fakat, insan böylesine yanılmamalı; *çalışmak için yaratıldığımızı* (faits pour travailler), *daima* çalışmak için ve yalnızca *yaşamak için zorunlu olanı* (*la suffisante vie*), yani, görevimizi hakkıyla yerine getirmemize yetecek kadarını talep edebileceğimiz unutulmamalıdır. Bu sınırın ötesine geçen her şey *abes* ve *tehlikelidir.*' – Güzel de, kanıtlayın o halde bunu, kanıtlayın! Bir peygamber gibi kehanetlerde bulunmakla yetinmeyin! Daha başından lafa, *binlerce yüzyıldan* söz ederek giriyorsunuz! Peki, insanların bütün yüzyıllarda bizi beklediğini kim iddia ediyor? Ama anlaşılan, *dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière*'e[308] dair bütün o teorilerinizle birlikte beklenen

sizler değil miydiniz? ... 'Son olarak' diyor Buchez, 'söylediklerimizden dolayı rencide olmamanızı rica ediyoruz.' – Biz de sizin kadar nazik Fransızlarız, biz de sizden aynı şekilde rencide olmamanızı rica ediyoruz." (sf. 31) "'İnanın bize' diyor Buchez, 'uzun zaman önce yaratılan ve sizin de üyeleri olduğunuz bir *communautê*[309] var.' – İnan bize Buchez," diye tamamlıyor sözlerini Cabet, "Gel, komünist ol!"

"Fedakârlık", "görev", "toplumsal yükümlülük", "toplumun hakkı", "işlev; insanın yazgısı", "işçi; insanın işlevi", "ahlaki iş", "işçi birliği", "yaşam için zorunlu olanı yaratmak"; bütün bunlar Aziz Sanço'nun komünistleri kınamasına gerekçe yaptığı, Bay Buchez'nin ise *yokluğu* nedeniyle komünistleri kınadığı şeylerin aynısı değil mi? Ve onun bu vakur kınamalarını Cabet alaya almıyor mu? Burada, Stirner'in "hiyerarşi"sini bile hazır bulmuyor muyuz?

Sonunda Aziz Sanço 169. sayfada, aşağıdaki cümleyi savurarak komünizme öldürücü darbeyi vuruyor:

"Sosyalistler mülkiyeti de kaldırmakla"(!) "mülkiyetin, hususilik üzerinden kendisine bir süreklik sağladığını dikkate almıyorlar. Mülkiyet sadece para ve mal mıdır, yoksa bütün düşünceler de, benim olan, hususi olan bir şey midir? *Demek ki* bütün düşüncelerin kaldırılması ya da kişisel olmaktan çıkarılması gerekiyor."

Yoksa, Aziz Sanço'nun düşüncesi, başkalarının da düşüncesi haline gelmediği sürece, ona herhangi bir şey üzerindeki, hatta bir başkasının düşüncesi üzerindeki bir tahakküm müdür? Aziz Max, düşüncesinin ana bölümünü komünizme karşı kullanmakla, ona karşı en eski ve en değersiz burjuva itirazları yöneltmekten öte bir şey yapmıyor yine. Fakat yeni şeyler söylediğini sanıyor; çünkü bu basmakalıp görüşler, onun için, yani "eğitimli" Berlinli için yenidir.

Pek çok kişinin ardından Destutt de Tracy de aynı şeyi yaklaşık 30 yıl önce ve daha sonraları burada alıntılanan kitapta, çok daha güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Örneğin:

"Mülkiyet süreci, âdeta, bu dünyada mülkiyetin var olup olmayacağına karar vermek bizim elimizdeymiş gibi açıklandı ve hakkında olumlu olumsuz gerekçeler öne sürüldü. Oysa bu, kesinlikle doğamızı yanlış kavramak anlamına gelir.." ("*Traité de la volonté*", Paris, 1826, sf. 18)

Sonra da M. Destutt de Tracy, *propriété*, *individualité* ve *personnalité*'nin[310] özdeş olduğunu ve "moi"nın "mien"i[311] de içerdiğini kanıtlama görevini

üstleniyor ve özel mülkiyet için doğal bir temel buluyor:

> "Doğa insana, kaçınılmaz ve devredilemez bir mülkiyet, onun kendi bireyliği biçiminde bir mülkiyet bahşetti." (sf. 17) – Birey "bu *Ben*'in, can verdiği bedenin, harekete geçirdiği organların, onların tüm yeteneklerinin, tüm güçlerinin, ürettikleri tüm sonuçların, tüm tutkularının ve eylemlerinin tek sahibi olduğunu açıkça görür. Çünkü tüm bunlar bu Ben ile başlayıp yine bu Ben ile biter; ancak onun aracılığıyla varolur, onun eylemi sayesinde harekete geçer ve başka hiçbir kimse bu aynı enstrümanları kullanamaz ya da onlardan aynı şekilde etkilenemez." (sf. 16) – "Mülkiyet, her yerde değilse bile, duyumsayan bir bireyin varolduğu yerde vardır; en azından isteyen bir bireyin varolduğu her yerde vardır." (sf. 19)

Özel mülkiyet ve kişilik sözcüklerini bu şekilde özdeşleştirdikten sonra –Stirner'in *Mein*[312] ve *Meinung*[313], *Eigenthum*[314] ve *Eigenheit*[315] sözcükleriyle oynaması gibi–, Destutt de Tracy *propriéte* ve *propre*[316] sözcükleriyle oynayarak şu sonuca varıyor:

> "Dolayısıyla, her birimizin kendine ait hiçbir şeyinin olmamasının daha iyi olup olmayacağı üzerine tartışmak yararsızdır (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous) ... her halükârda bu, olduğumuzdan çok farklı olmamızın arzu edilir bir şey olup olmadığını sormak, hatta hiç var olmamanın bizim için daha iyi olup olmadığını araştırmak anlamına gelir." (sf. 22)

Bunlar, komünizme karşı öne sürülen "son derece popüler", şimdiden gelenekselleşmiş olan itirazlardır; tam da bu yüzden Stirner'in bunları tekrarlaması "şaşırtıcı" değildir.

Dar kafalı burjuva, komünistlere; mülkiyeti, yani bir kapitalist, bir toprak sahibi, bir fabrikatör olarak benim varlığımı ve işçi olarak kendi varlığınızı ortadan kaldırmakla, siz benim ve kendinizin bireyselliğini ortadan kaldırmış olursunuz; siz işçileri sömürmemi, kârımı, faizimi ya da rantımı cebe indirmemi imkânsız kılmakla bir birey olarak varlığımı da imkânsız hale getirirsiniz diyorsa; yani burjuva komüniste; *burjuva olarak* varlığımı ortadan kaldırmakla, *birey olarak* varlığımı ortadan kaldırmış olursunuz açıklamasında bulunuyor ve burjuva olarak kendisini bireyle özdeşleştiriyorsa; en azından bu söylediklerindeki açık sözlülüğü ve utanmazlığı takdir etmek gerekir. Burjuva açısından durum gerçekten de budur; o, ancak burjuva olduğu ölçüde birey

olduğuna inanır.

Ne var ki burjuvazinin teorisyenleri çıkıp da bu iddiaya genel bir anlam verdiklerinde, burjuvanın mülkiyetini bireysellikle teorik bakımdan da özdeşleştirdiklerinde ve buna mantıksal bir açıklama getirmeye kalkıştıklarında, bu saçmalık ciddi ve kutsal bir hal almaya başlar.

"Stirner" yukarıda önce özel mülkiyeti "sahip olma"ya dönüştürüp ardından "sahip olmak" fiilinin vazgeçilmez bir sözcük, ebedi bir hakikat olduğunu ilan ederek komünistlerin özel mülkiyetin ortadan kaldırılması anlayışını çürütmüştü; zira komünist toplumda da Stirner'in karın ağrısına "sahip olması" pekâlâ mümkün. Aynı şekilde burada da, özel mülkiyetin ortadan kaldırılamazlığını, onu mülkiyet kavramına dönüştürüp, "*Eigentum*" ve "*eigen*"[317] sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkiyi istismar etmesi ve "*eigen*" sözcüğünü ebedi bir hakikat olarak ilan etmesi üzerine kurar; zira komünist rejimde de "kendine ait" karın ağrısı olması mümkündür. Etimolojiye sığınmaya çalışan bütün bu teorik saçmalık, komünistlerin ortadan kaldırmak istediği gerçek özel mülkiyet, soyut "mülkiyet" kavramına dönüştürülmeden mümkün olmaz. Bunu yaparak, bir yandan gerçek özel mülkiyet hakkında bir şey söylemek, hatta onun hakkında bir şey bilmek zahmetinden kurtulmuş olunur ve diğer yandan komünizmde bir çelişki keşfetmek kolaylaşır. Zira (*gerçek*) mülkiyet ortadan kaldırıldıktan sonra pekâlâ hâlâ "mülkiyet"e dâhil edilebilecek birçok şey keşfetmek mümkün olur. Gerçekte ise, kuşkusuz durum bunun tam tersidir.[*53] Gerçekte, ancak satılabilir bir şeyim varsa özel mülkiyet sahibiyim demektir; oysa kendime ait olan satılabilir olmayabilir. Benim ceketim, ancak, ben onu takas edebilir, rehine verebilir ya da satabilirsem, yani pazara sürülebilir olduğu sürece özel mülkiyettir. Eğer bu özelliğini yitirirse, paçavraya dönüşürse, hâlâ onu *benim için* değerli kılan bazı özellikleri bulunabilir; hatta benim özelliğim olup beni hırpani bir birey haline getirebilir. Fakat hiçbir iktisatçı onu benim özel mülkiyetim olarak nitelemeyi düşünmeyecektir; çünkü o bana başkasının emeğinin zerresine bile hükmetme olanağı tanımamaktadır. Bir avukat, özel mülkiyetin ideoloğu, belki böylesi bir saçmalığa prim verebilirdi hâlâ.

Özel mülkiyet yalnızca insanların değil aynı zamanda şeylerin bireyselliğini de yabancılaştırır. Toprağın toprak rantıyla, makinenin kârla bir alakası yoktur. Toprak sahibi açısından toprağın ancak toprak rantı olarak bir anlamı vardır; toprağını kiralar ve karşılığında rant elde eder. Bu, toprağın, kendine has özelliklerinden herhangi birini, mesela verimliliğin bir kısmını yitirmese de kaybedebileceği bir özelliktir. Ölçüsü, hatta varlığı, tek tek toprak sahiplerinin bir müdahalesi olmaksızın oluşan ya da yok olan toplumsal ilişkilere bağlı olan

bir özelliktir bu. Makineler açısından da aynı şey geçerlidir. Mülkiyetin en genel biçimi olan paranın, kişisel kendine özgülükle ne kadar az alakalı olduğunu, birbirine ne kadar karşıt olduğunu Shakespeare, bizim teori yapan küçük burjuvamızdan daha iyi biliyordu:

Bunun şu kadarı, karayı ak, çirkini güzel,
Eğriyi doğru, namussuzu soylu, yaşlıyı genç,
Korkağı cesur yapar.
Bu sarı köle...
Hayran eder herkesi kocamış cüzamlıya...

Odur geçkin dullara yeniden koca bulan
Hastaneden kovulan, çıbanlarından
zehirli irin akan kadını allar pullar da,
ilkyazına kavuşturur.
Olmayacakları birbirine yaklaştıran

Zorla öpüştüren sen
...göze görünen tanrı![98]

Kısacası, toprak rantı, kâr vb. özel mülkiyetin fiili varoluş biçimleri, belirli bir üretim aşamasına karşılık gelen *toplumsal ilişkilerdir*; ve bunlar, ancak mevcut üretici güçlerin önünde köstek olmadıkları sürece "*bireysel*"dirler.

Destutt de Tracy'e göre insanların büyük çoğunluğu, proleterler bireyselliklerini uzun zaman önce yitirmiş olmalı; oysa günümüzde bireysellik hâlâ en çok onların arasında gelişiyor gibi görünüyor. Burjuva için, kendi dilinden hareketle ticari ve bireysel, hatta evrensel insan ilişkilerinin özdeşliğini kanıtlaması son derece kolaydır; zira bu dilin kendisi de burjuvazinin bir ürünüdür, dolayısıyla gerçekte de olduğu gibi, dilde de pazarlık ilişkileri tüm diğer ilişkilerin temeli haline getirilmiştir. Örneğin, propriété, mülkiyet ve özellik; property, mülkiyet ve kendine özgülük, ticari ve bireysel anlamda "kendine ait"[319]; valeur, value, değer –commerce, ticaret– échange, exchange, değiş-tokuş vb. hem ticari ilişkiler hem de bireylerin özellikleri ve karşılıklı ilişkilerini nitelemek üzere kullanılmaktadır. Diğer modern dillerde de aynı durum söz konusudur. Eğer Aziz Max bu çift anlamlılığı istismar etmeye ciddi ciddi soyunursa, ekonomi hakkında hiçbir şey bilmeksizin bir dizi yeni ve parlak

ekonomik keşifte bulunabilir kolaylıkla. Zira, onun ileride ele alacağımız yeni iktisadi olguları da, tamamen bu eş-anlamlılık alanının sınırları içindedir.

Bizim iyi niyetli, safdil *Jacques*'ımız, burjuvanın mülkiyet ve özellik sözcükleriyle yaptığı kelime oyununu öyle kutsal bir ciddiyetle, öyle birebir alıyor ki, ileride göreceğimiz gibi, kendi özelliklerine bile özel mülkiyet sahibi kimliğiyle yaklaşmaya gayret ediyor.

Sonunda, 421. sayfada "Stirner", komünizmi, "kişi"nin (yani komünizmin) "*gerçekte* mülkiyeti değil, mülkiyetin yabancılaşmasını eleştirdiği" konusunda aydınlatıyor.

Aziz Max bu yeni açıklamasıyla, örneğin, Saint Simoncular tarafından defalarca kullanılmış olan eski bir nükteyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor. Karşılaştırma yapmak için, örneğin, *Leçons sur l'industrie et les finances*'e (Paris, 1832)[99] bakınız. Orada, diğer şeyler arasında şunlar söyleniyor:

> "Mülkiyet ortadan kaldırılmayacak, ama biçimi değiştirilecektir... Mülkiyet ilk kez *gerçek* anlamda *kişileşecektir*... ilk kez kendi gerçek, bireysel karakterini kazanacaktır." (sf. 42, 43)

Fransızların ortaya attığı ve özellikle Pierre Leroux'un şişirdiği bu söylem, Alman spekülatif sosyalistleri tarafından büyük bir beğeniyle havada kapıldı ve bu söylem üzerinden spekülasyonları o denli ifrada vardırdılar ki, sonunda gerici entrikalara ve pratikte yağmalamalara zemin hazırladılar. Dolayısıyla bu konuyu, burada bir anlam ifade etmediği için şimdi değil, ileride hakiki sosyalizm bağlamında ele alacağız.

Aziz Sanço, Reichardt'ın [kullandığı] Wöniger'in izinden giderek, büyük bir memnuniyetle proleterleri ve [dolayısıyla da] komünistleri "*baldırı çıplak*[*lar*"a dö]nüştürüyor. 362. sayfada kendi "baldırı çıplak"ını, "yalnızca ideal servet sahibi bir insan" olarak tanımlıyor. Eğer Stirner'in "baldırı çıplaklar"ı Parisli dilencilerin 15. yüzyılda yaptığı gibi, bir baldırı çıplaklar krallığı kuracak olursa, o zaman Aziz Sanço da baldırı çıplaklar kralı olacaktır; çünkü o, "kusursuz" baldırı çıplak, ideal servete bile sahip olmayan, dolayısıyla düşüncesinin sermayesinin faizini de yiyerek geçinen bir insandır.

### *C) İnsani Liberalizm*

Aziz Max, liberalizmi ve komünizmi, felsefi "İnsan"ın tamamlanmamış

varoluş tarzları olarak yorumladıktan ve böylelikle genel olarak Alman felsefesine göre kendine çekidüzen verdikten sonra (ve buna, Almanya'da yalnızca liberalizmin değil, komünizmin de küçük burjuva ve aynı zamanda tumturaklı, ideolojik bir şekle bürünmüş olması bakımından hakkı da vardı), artık onun için Alman felsefesinin aldığı en son biçimleri, kendi adlandırmasıyla "insani liberalizmi", tamamlanmış liberalizm ve komünizm olarak ve aynı zamanda bu ikisinin eleştirisi olarak tanımlamak bir o kadar kolaydır.

Bu kutsal kurgu sayesinde şimdi aşağıdaki üç eğlenceli dönüşüm elde ediliyor (ayrıca "Eski Ahit'in Ekonomisi"ne bakınız.):

1. Birey, insan değil*dir*; dolayısıyla bir hükmü yoktur – kişisel irade yokluğu, emir eri – "şu isim altında anılacak": "efendisiz" – yukarıda ele almış olduğumuz politik liberalizm.

2. Birey insani hiçbir şeye *sahip* değildir, dolayısıyla senin ve benim ya da mülkiyetin bir geçerliliği yoktur: "mülksüz" – yine daha önce ele almış olduğumuz komünizm.

3. Birey, yerini ancak şimdi keşfedilmiş insana bırakmak durumundadır: "Tanrısız" = "efendisiz" ve "mülksüz"ün özdeşliği – insani liberalizm (sf. 180-181) – Bu son negatif birliğin daha ayrıntılı bir açıklamasında *Jacques*'ın sarsılmaz ortodoksluğu, aşağıda gördüğümüz gibi zirve yapıyor (sf. 189):

> "Mülkiyetin egoizmi, "Benim Tanrım" sözü anlamsız hale geldiğinde son dayanağını da yitirecek, *zira*" (en yücesinden bir Zira!) "Tanrı ancak tekilin selametini dert ediniyorsa vardır; tıpkı tekilin, selametini Tanrıda araması gibi."

Buna göre, Fransız burjuvası, ancak *adieu* sözcüğü dilden çıkarılırsa "son" "mülkiyetini kaybedecektir". Bir önceki kurguyla tam bir uyum içinde, Tanrıdaki mülkiyet, cennetteki mülkiyet, hayalin mülkiyeti, mülkiyet hayali, en yüce mülkiyet ve mülkiyetin son ve tek dayanağı olduğu ilan ediliyor.

Liberalizm, komünizm ve Alman felsefesi hakkındaki bu üç yanılsamanın karışımından şimdi kendisine, "*Ben*"e yeni bir geçiş –bu defaki "Kutsal"a şükürler olsun ki son– hazırlıyor. Buraya geçmeden önce, gelin, onun "insani liberalizm"le yaşadığı son "meşakkatli yaşam mücadelesi"ne daha yakından bakalım:

Dar kafalı Sanço'muz *caballero andante*[321] olarak yeni rolünde, hem de *caballero de la tristissimo figura*[322] olarak, tüm tarihi baştan sona katedip geçtiği

her yerde ruhları ve hayaletleri, "ejderhalar ve deve kuşlarıyla, satirler ve cinlerle, sansarlar ve akbabalarla, balaban kuşları ve kirpilerle" (bkz: Yeşaya; 34: 11-14) dövüşüp onları "üfleyerek devirdikten" sonra; tüm bu ülkeleri gezip en sonunda "insan"ın *puris naturalibus*[323] dolaştığı adası Barataria'ya[100], kendinde "ülke"ye ulaşınca nasıl da mutlu olmuştur! Gelin onun büyük tezini, ona zorla dayatılan ve üzerine tüm tarih kurgusunu inşa ettiği dogmayı yeniden hatırlayalım:

> "*...İnsan* kavramından doğan hakikatlere, bu kavramın esinlemeleri olarak saygı gösterildi ve kutsal kabul edildi."; "bu kutsal kavramın esinlemeleri, bu kavram sayesinde ortaya konan pek çok hakikat ortadan kaldırıldıktan sonra bile kutsallıklarını yitirmezler." (sf. 51)

Kutsal yazarımıza, verdiği bütün örnekler nezdinde, sonraları "İnsan" kavramının esinlemeleri olarak kurgulanan, gösterilen, tasavvur edilen, pekiştirilen ve meşrulaştırılanların kesinlikle kutsal İn[san] tarafından yaratılmamış olan ampirik, gerçek insanların kurdukları gerçek ilişkiler olduğunu kanıtlamış olduğumuzu bir kez daha tekrarlamaya gerek yok sanırız. Ayrıca, hiyerarşisini de anımsa[makta] fayda var. Şimdi, insani [liber]alizme geçelim.

Aziz Max'ın "hızla" "Feuerbach'ın [teo]lojik yaklaşım[ıyla] bizim yaklaşımımızı karşılaştırdığı" 4[4. sayfada], başlangıçta Feuerbach'ın karşısına boş bir söylemden başka bir şey öne sürülmemekte. Tıpkı daha önce –"Stirner", kendisi ve midesi "tamamen farklı şeylere verilmiş farklı isimler" olduğu için (sf. 42) midesini yıldızların arasına yerleştirdiği (üçüncü Dioskur[101], deniz tutmasına karşı koruyucu) hayalet imalâtında– görmüş olduğumuz gibi; burada da öz[324] önceleri varolan bir şey olarak görünür ve "dolayısıyla" 44. sayfada "şöyle deniyor":

> "En üstün varlık, kuşkusuz insanın özü*dür*; fakat tam da kendisi değil *özü* olduğundan; bu özü insanın dışında mı görüyoruz ya da 'Tanrı' olarak mı kabul ediyoruz veyahut onda Tanrıyı mı görüyoruz ve ona 'insanın özü' ya da 'insan' mı diyoruz *hiç fark etmez*. *Ben*, ne Tanrı ne de insan, ne en üstün varlık ne de benim özüm olduğum için, özü içimde mi dışımda mı *düşünmemin* esasta bir önemi yoktur."

Yani, insanın "özü" burada var olan bir şey olarak varsayılıyor, o "en yüce varlık"*tır*, o "Ben" değil*dir*, ve Aziz Max "Öz" hakkında bir şeyler söylemek yerine, "onu içimde mi yoksa dışımda mı", şurada mı yoksa burada mı

"*düşünmem*"in önemsiz[325] olduğunu belirtmekle yetiniyor. Öz konusundaki bu kayıtsızlığın salt üslupsal bir savsaklık olmadığı, önemli ve önemsiz arasında bizzat ayrım yapmasından, hatta yazdıklarında "Egoizm'in *soylu Öz*'ü"nün (sf. 71) bile sahne alabilmesinden anlaşılıyor. Kaldı ki Alman teorisyenlerinin şimdiye dek öz ve öz-olmayan hakkında söylediklerinin hepsinin çok daha iyisini Hegel'in "*Mantık*"ında bulmak mümkün.

"Stirner"in Alman felsefesinin yanılsamalarına sınırsız katı bağlılığının en yoğun hali, eylem yapan yegâne şahıs olarak "İnsan"ı sürekli olarak tarihe yamaması ve tarihi "İnsan"ın yaptığına inanmasında ifade bulmuştu. Şimdi aynı şeyin Feuerbach konusunda da tekerrür ettiğini göreceğiz. Stirner, onları kurgularının temeli yapmak üzere, onun yanılgılarını sadakatle aynen kabul ediyor:

> Sayfa 77: "Genel olarak Feuerbach'ın yaptığı, *özne ile yükleme yalnızca yer değiştirtip* ikinciyi üstün tutmaktan ibaret. Fakat kendisi, 'sevgi, Tanrı'nın bir yüklemi olduğu için kutsal değildir (ve insan onu asla bu yüzden kutsal saymamıştır), tersine o, tanrının bir yüklemidir çünkü kendi başına ve kendisi için ilahidir' demiştir. Bu sayede, yüklemlerin kendisine karşı, sevgiye ve kutsal olan her şeye karşı savaş açılması gerektiği sonucuna varabilmiştir. *İlahi olanı* insanlara bırakarak onların Tanrı'ya sırt çevirmesini sağlayabileceğini nasıl bekleyebildi? Ve, Feuerbach'ın dediği gibi, insanlar için asıl önemli olan asla Tanrı'nın kendisi değil, yalnızca onun yüklemleri idiyse, bu durumda, onlara daha fazla yaldız bırakabilirdi, zira esas çekirdek, pupa kalacaktı geriye ne de olsa."

Bunu, Feuerbach'ın "*kendisi*"nin söylemiş olması, *Jacques le bonhomme*'un insanların sevgiyi, "kendi başına ve kendisi için ilahi" olduğu için değerli saydıklarına *inanması* için yeterli bir nedendir. Ne var ki Feuerbach'ın söylediğinin *tam tersi* gerçekleşmişse –ki biz "bunu söyleme cüretini gösteriyoruz" (Wigand, sf. 157)– insanlar için hiçbir zaman asıl önemli olan, ne tanrı ne de yüklemleri idiyse, bunların hepsi sadece Alman teorisinin dinsel yanılsaması ise; bu durumda bizim Sanço'muzun başına gelen, daha önce Cervantes'te kendisi uykudayken eyerinin altına dört kütük yerleştirilip karakaçanı çalındığında başına gelenle aynı şeydir.

Feuerbach'ın bu söylediklerini dayanak alan Sanço, yine Cervantes'in on dokuzuncu bölümde daha önce anlatmış olduğu bir savaş başlatıyor. Burada, *ingenioso hidalgo*[326], kılık değiştirmiş bir halde dünyanın cesedini mezarlığa

götüren yüklemlere karşı savaşıyor. Onlar, cübbeleri ve pelerinleri birbirine dolandığından hareket edemiyorlar. Haliyle *hidalgo*'muz kargısıyla onları kolayca yere seriyor ve onları bir güzel pataklıyor. Takati kalmayana dek kırbaçlanmış olan din eleştirisini kendi başına bir alan olarak istismar etmeye devam etmek, Alman teorisinin öncüllerinin sınırları içinde kalınmasına rağmen yine de kendine bu sınırların dışına çıkıyormuş görüntüsü vermek ve üzerindeki so[n] kırıntılara dek kemirilmiş bu kemiklerden "Kita[p" için] hâlâ [Ru]mford usulü koyu [bir] dilenci çorbası[102] pişirmek üzere yapılan son girişim, maddi ilişkilere –gerçek biçimleriyle değil, hatta günümüz dünyasına pratikte kapılanların dünyevi illüzyonları biçimiyle bile değil, dünyevi biçimlerinin semavi özütü biçimiyle yüklemler olarak, tanrının ışınımları olarak, melekler olarak maddi ilişkilere– karşı savaşmaktan ibaretti. Böylece, semavi krallığın artık yeniden nüfusu kalabalıklaşmış ve bu semavi krallığının istismar edilmesinin eski geleneği için bolca yeni malzeme yaratılmış oldu. Böylece, dini yanılsama, tanrı ile mücadele, tekrar gerçek mücadeleye yamanmış oldu. Ekmeğini teolojiden kazanan Aziz Bruno, töze karşı verdiği "meşakkatli yaşam mücadelesi" içerisinde aynı girişimi *pro aris et facis*[327], bir teolog olarak teolojinin dışına çıkmak için yapıyor. Onun "Töz"ü Tanrı'nın, tek bir isim altında toplanmış yüklemlerinden başka bir şey değildir; kişilik hariç, onu kendisine saklıyor. Tanrının bu yüklemleri de yine, insanların, daha sonraları pratik nedenlerle ikiyüzlüce korumaya devam ettikleri belirli ampirik ilişkilerine, tasavvurlarına verilen semavileştirilmiş isimlerden başka bir şey değil. Kuşkusuz Hegel'den miras alınan teorik donanımla bu insanların ampirik, maddi tutumlarını anlamak bile mümkün değil. Feuerbach yazılarında dinsel dünyayı, artık yalnızca bir *söylem* olarak mevcut olan dünyevi dünyanın bir illüzyonu olarak sunduğundan, Alman teorisi de ister istemez, onun yanıtsız bıraktığı soruyla yüz yüze kaldı: Nasıl oldu da insanlar bu yanılsamaları "kafalarına koydular"? Bu soru, Alman teorisyeni için bile materyalist, *öncüllerden yoksun olmayan*, tersine gerçek maddi öncülleri oldukları gibi ampirik olarak inceleyen ve dolayısıyla ilk kez *gerçekten* eleştirel olan bir dünya görüşüne giden yolu açtı. Bu yolun emareleri, "*Alman-Fransız Yıllıkları*"nda, "*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*"te ve "*Yahudi Sorunu Üzerine*"de bile mevcuttu. Fakat bu, o zamanlar henüz felsefi söylem tarzıyla gerçekleştiğinden, burada geleneksel olarak kullanılan, "insani varlık", "tür" vb. gibi terimler, Alman teorisyenlerine, gerçek gelişimi yanlış anlamak için ve burada söz konusu olanın yine sadece giye giye yıpranmış teorik ceketlerinin yeni bir ters yüz edilmesi olduğuna inanmak için arzuladıkları gerekçeyi sağlamıştı. Tıpkı Alman felsefesinin Dottore Graziano'su, Doktor Arnold Ruge'nin, burada hâlâ, sakar uzuvlarını

savurmaya ve müşkülpesent-soytarı maskesini teşhir etmeye devam edebileceğini sanması gibi. "Felsefeyi bir kenara atmak" gerek (*Wigand*, sf. 187; karşılaştırınız: Hess, "*Son Filozoflar*", sf. 8), onun dışına çıkmalı ve sıradan bir insan olarak kendini gerçekliği incelemeye adamalı. Bunu yapmaya olanak tanıyan devasa, elbette filozofların bilmediği bir materyal yığını da mevcut. Sonra, günün birinde *Krummacher* ya da "*Stirner*" gibileriyle karşılaştığı zaman, bunları çoktan "geride" ve altta bırakmış olduğunu keşfedilir. Felsefe ile gerçek dünyanın incelenmesi arasındaki ilişki, mastürbasyon ile cinsel aşk arasındaki ilişki gibidir. Bizim tarafımızdan sabırla, kendisi tarafındansa tumturakla saptanan düşüncesizliğine rağmen, saf düşünce dünyasının sınırları içinde kalan Aziz Sanço, haliyle yalnızca ahlaki bir postulat aracılığıyla, "Düşüncesizlik" postulatı sayesinde kendini bundan koruyabiliyor ("Kitap"ın 196. sayfası). O, kendini *banqueroute cochonne*[103] sayesinde ticaretten kurtaran yurttaştır. Bu sayede elbette bir proleter değil ama iflasa uğramış meteliksiz bir burjuva haline gelir. O dünya adamı haline gelmez, aksine düşüncesi olmayan iflas etmiş bir filozof olur.

Feuerbach'tan, insanların üzerindeki gerçek güçler, hiyerarklar[328] olarak devralınan tanrının yüklemleri, ampirik dünyaya yamanan ve "Stirner"in mevcut halde bulduğu ucubedir[329]. Stirner'in tüm "özgünlüğü" yalnızca ve yalnızca "zerk edilenler"den ibarettir. "Stirner" (sayfa 63'e de bakınız), Feuerbach'ı, yüklemi özneye çevirdiği ve de tersini yaptığı için bir sonuca ulaşamamakla suçluyorsa, o halde kendisi çok daha azına ulaşabilir, [zira] Feuerbach'ın bu özn[elere çevril]miş yüklemlerini gerçek, [dünyaya hük]meden kişilikler olarak; ilişkiler hakkındaki bu söylemleri gerçek ilişkiler olarak aynen kabul ediyor. Bu ilişkilere kutsal yüklemini atfediyor, bu yüklemi bir özneye "Kutsal"a dönüştürüyor; yani, Feuerbach'ı ne ile suçlamışsa, tıpatıp aynısını yapıyor. Ardından da, söz konusu olan meselenin belirli içeriğinden tümden kurtulunca, elbette hep aynı kalan "Kutsal"a karşı kendi savaş bayrağını, kendi "nefret" bayrağını açıyor. Feuerbach'ta, Aziz Max'ın kendisini suçladığı gibi, "meselesinin 'yalnızca bir yanılsamayı ortadan kaldırmak' olduğu" ("Kitap", sf. 77) bilinci vardır hâlâ; her ne kadar Feuerbach bu yanılsamaya karşı mücadeleye hâlâ fazlasıyla önem atfetse de. "Stirner"de bu bilinç de "tükenmiştir"[330]. O, ideolojinin soyut düşüncelerin günümüz dünyasındaki egemenliğine gerçekten inanıyor. "Yüklemlere" karşı, kavramlara karşı mücadelesinde, artık bir yanılsamaya değil dünyanın gerçek egemen güçlerine saldırdığına inanıyor. Her şeyi baş aşağı çevirmesinin, burjuvazinin tüm ikiyüzlü yanılsamalarını, tüm riyakâr iddialarını olağanüstü bir safdillikle öylece kabul etmesinin nedeni budur. Bu arada "pupa"nın, yani "yaldız"ın "esas çekirdek"i olmaktan ne denli

uzak olduğu ve bu güzel teşbihin ne kadar kötürüm olduğunu, en iyi "Stirner"in kendi "pupa"sı –"Kitap"– nezdinde görmek mümkün. Burada ne "esas", ne de "esas" olmayan bir çekirdek bulunmakta; hatta 491. sayfada bulunabilen onca az şey arasında bile "yaldız" adını hak eden bir şey var mı, o da şüpheli. Ama illa ki bir "çekirdek" bulmamız gerekiyorsa, bu çekirdek *Alman küçük burjuvasıdır*.

Aziz Max'ın "yüklemler"e olan nefretinin nereden kaynaklandığı hakkında, bizzat kendisi "*Savunmalı Yorum*"da son derece naif bir açıklamada bulunuyor. "*Hıristiyanlığın Özü*"nden (sf. 31) şu pasajı aktarıyor: "Gerçek ateist, ilahi varlığın sevgi, bilgelik, adalet gibi *yüklemlerinin* kendisi için hiçbir şey ifade etmeyen kişidir yalnızca; yoksa bu yüklemlerin sadece öznesinin kendisi için hiçbir şey ifade etmeyen kişi değil." – Ardından da muzaffer bir edayla haykırıyor: "Bu Stirner için de geçerli değil mi?" – "İşte bilgelik." Yukarıdaki pasajda Aziz Max, "*en ileri*" gidebilmek için işe nereden başlaması gerektiğine dair bir ipucu buldu. Feuerbach'a, yukarıda söylenenlerin "hakiki ateist"in "özü" olduğuna inanıyor ve şimdi de Feuerbach aracılığıyla kendisine "hakiki ateist" olma "görevi"ni veriyor. "Biricik" "*hakiki ateist*"tir.

Aziz Bruno'ya ya da "Eleştiri"ye karşı "entrikalarını", Feuerbach'a karşı olanlardan çok daha büyük bir safdillikle "çeviriyor". "Eleştiri"nin kendisine neler yutturmasına izin verdiğini, kendisini onun polis gözetimine nasıl tabi kıldığını; eleştirinin ona yaşam biçimini, "vazifesini" nasıl dayattığını; bütün bunları peyderpey göreceğiz. Şimdilik, onun eleştiriye olan inancına örnek olarak, 186. sayfada "Eleştiri" ile "kitle"yi, birbiriyle dövüşen ve "egoizmden kurtulmaya çalışan" iki kişi gibi ele aldığını ve 187. sayfada her ikisini de "*kendilerini nasıl tanıtıyorlarsa* öyle kabul ettiğini" aktarmak yeterli.

İnsani liberalizme karşı mücadeleyle birlikte, insanın Biricik'in yetiştiricisi olduğu Eski Ahit'in uzun soluklu mücadelesi de sona ermiş oluyor; vakit tamamdır, günahkâr insanlık için ihsan ve sevinç düsturu başlar.

---

"İnsan" uğruna mücadele, Cervantes'in "Büyük serüvene, müthiş ganimet Mambrino'nun miğferine dair" yirmi birinci bölümünde yazılanların, kehanetin gerçekleşmesidir. Eski efendisini ve şimdiki uşağını her konuda taklit eden Sanço'muz, "Mambrino'nun miğferini" –İnsan'*ı*– kendisi için "ele geçirmeye yemin etti". Yaptığı çeşitli "alıntılarda"[331] özlenen miğferi Antiklerde ve Modernlerde, liberallerde ve komünistlerde boş yere aradıktan sonra, "at üstünde bir adam gördü. Başının üzerinde altın gibi parlayan bir şey vardı," ve Don Kişot-Szeliga'ya dedi ki: "Yanılmıyorsam, bize doğru gelen adamın kafasında,

bildiğin gibi üzerine yemin ettiğim, Mambrino'nun miğferi var." "Efendim, söylediklerinize dikkat edin, daha da çok yaptıklarınıza", diye yanıtladı onu bu arada aklı yerine gelen Don Kişot. "Söyle bana, şu baklakırı at üzerinde bize doğru gelen şövalyeyi görmüyor musun? Başında altın bir miğfer var." – "Benim görüp görebildiğim" diye yanıtladı Don Kişot, "sizinki gibi boz bir eşeğe binmiş, kafasında parıltılı bir şey olan bir adam." – "İşte o Mambrino'nun miğferi", diyor Sanço.

Bu arada, uzun kulaklısına, eleştiriye binmiş kutsal berber *Bruno*, kafasında berber tasıyla, telaşsız onlara doğru yaklaşmakta. Aziz Sanço kargısını kaldırmış üzerine çullanır, Aziz Bruno eşeğinden atlar, tası oracıkta bırakır (ki onu burada Konsil'de gördüğümüzde de tassızdı) ve tarlalara dalarak kaçar; "zira o, eleştirmenin kendisidir". Aziz Sanço, büyük bir sevinçle Mambrino'nun miğferini yerden alır ve Don Kişot'un bunun tıpkı bir berber tasına benzediği yorumuna Sanço şöyle yanıt verir: "Bu sihirli, 'hayaletimsi' bir hal almış enfes miğfer parçası kuşku yok ki değerini bilemeyen bir adamın eline geçmiş olmalı. Bir yarısını eritmiş, diğer yarısından da dediğin gibi berber tasına benzeyen bu nesneyi yapmış olmalı. Ayrıca dünyevi gözler için nasıl görünürse görünsün, ben onun değerini bildiğimden, bunun benim için bir önemi yok."

"İkinci olağanüstü güzellik, ikinci mülkiyet böylelikle kazanılmış oldu!"

Şimdi, "İnsan"ı, miğferini ele geçirdikten sonra, onun karşısına geçip ona "en uzlaşılmaz düşmanı" imiş gibi davranıyor ve ona uluorta (bunun nedenini ileride göreceğiz) kendisinin (Aziz Sanço) "İnsan" değil, "İnsan-Olmayan, İnsanlık Dışı" olduğunu ilan ediyor. "İnsanlık Dışı" olarak Morena dağlarına çıkıp, kendini türlü kefaretler yoluyla Yeni Ahit'in olağanüstü güzelliklerine hazırlamak için inzivaya çekiliyor. Burada kendi özgünlüğüne ulaşmak için "anadan doğma" soyunuyor (sf. 184) ve selefinin, Cervantes'in yirmi beşinci bölümde yaptığı şu şeyleri aşmaya çalışır: "Alelacele pantolonunu çıkartıp iç gömleğiyle kaldı, sonra birdenbire bacaklarını iki kere havaya savurup başı yerde, ayakları havada, öyle şeyler fora ederek iki garip sıçrama yaptı ki, sadık silahtarı, bunları görmemesi için Rozinante'ye arkasını döndürttü." "İnsanlık Dışı", dünyevi prototipini hayli aşıyor. O, "*kararlı bir cesaretle kendi kendisine sırt çeviriyor* ve bu sayede huzursuz edici eleştirmenden de uzaklaşıyor" ve "onu terk ediyor." Ardından "*İnsanlık Dışı*", "terk edilen" eleştiriyle tartışmaya girişiyor. "Kendini hor görüyor", "başkalarıyla karşılaştırarak kendisini düşünüyor", "Tanrıya emrediyor", "daha iyi olan benliğini kendi dışında arıyor", henüz Biricik olmamış olmasının kefaretini ödüyor. Kendisini Biricik, "Egoist ve *Biricik*" ilan ediyor. Oysa, kararlı bir cesaretle *kendi kendisine* sırt çevirdikten

sonra bunu ilan etmesine pek gerek kalmamıştı. Bütün bunları, "İnsanlık Dışı", kendi kendisiyle yerine getirmeyi başardı (bakınız: Pfister, "*Almanların Tarihi*"), ve şimdi karakaçanına binmiş, arınmış ve muzaffer bir halde Biricik'in krallığına doğru yol alıyor.

Eski Ahit'in sonu

# *Yeni Ahit: "Ben"*

## 1. Yeni Ahit'in Ekonomisi

Eski Ahit'te, maneviyatımızın gelişiminin konusu, *geçmişin* sınırları içindeki "biricik" mantık iken, şimdi, "biricik" mantık sınırları içerisindeki *şimdiki zamanı* buluyoruz karşımızda. "Biricik"i, çok çeşitli, tufan öncesi "kırılmalar"ında, Adam, Kafkasyalı Kafkas, kusursuz Hıristiyan, insani liberalizmin hakikati, realizm ile idealizmin negatif birliği vs. vs. olarak yeterince aydınlığa kavuşturduk. "Ben"in tarihsel kurgusuyla birlikte "Ben"in kendisi de yok olur. Tarihsel bir kurgunun sonu olan bu "Ben", erkek ve kadından bedensel yolla doğan, var olmak için herhangi bir kurgu gerektirmeyen "cismani" bir ben değildir. Tinsel olarak iki kategori tarafından, "idealizm" ve "realizm" tarafından üretilen bir "Ben"dir; salt bir düşünce-varlığıdır.

Daha kendi önkoşulu Eski Ahit'le beraber çözülmüş olan Yeni Ahit, eskisi kadar bilgece bir ev ekonomisine, yani aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere, "türlü türlü dönüşümler altında" eskisiyle tıpatıp aynı ev ekonomisine sahip:

> I. *Özgülük* = Kendi *hakikatleri* içindeki Antikler, Çocuk, Zenci vb.; yani, "şeyler dünyası"ndan hareketle bu dünyaya dair "kendi" bakış açısını ortaya çıkarma ve bu dünyayı ele geçirme. Bu, Antiklerde dünyadan muafiyet, Modernlerde tinden muafiyet, Liberallerde kişiden muafiyet, Komünistlerde mülkiyetten muafiyet, İnsanilerde tanrıdan muafiyet biçiminde zuhur etti; yani genel olarak muafiyet (özgürlük) kategorisi, amaç olarak ortaya çıktı. *Muafiyetin* yadsınmış kategorisi *özgülüktür* ve elbette onun, işte tam da bu muafiyetten başkaca bir içeriği yoktur. Özgülük, Stirner'in bireyinin tüm özelliklerinin felsefi olarak kurgulanmış özelliğidir
>
> II. *Sahip* – Bu kimlikle Stirner, şeyler dünyasının ve tin dünyasının hakikat dışılığının iç yüzünü ortaya çıkardı; yani modernler, mantıksal gelişim seyri çerçevesinde Hıristiyanlık aşaması – Genç, Moğol. – Nasıl ki modernler üçlü belirlenime sahip özgürlere bölünmüşse, sahip de bunun da ötesindeki üç belirlenime bölünmekte:

1. *Gücüm*; *politik liberalizme* karşılık gelir. Burada *hukukun hakikati* gün yüzüne çıkar, "insan"ın gücü olarak hukuk çözülüp "ben"in hukukuna dönüştürülür. *Kendinde devlet*'e karşı mücadele.

2. *İlişkilerim*; *komünizme* karşılık gelir. Burada *toplumun hakikati* gün yüzüne çıkar ve "İnsan" aracılığıyla kurulan ilişkiler olarak toplum (hapishane toplumu, aile, devlet, burjuva toplumu vb. biçimleriyle) çözülüp "Ben"in ilişkilerine dönüştürülür.

3. *Öz-hazzım*; eleştirel, *insani liberalizme* karşılık gelir. Burada *eleştirinin hakikati*, mutlak öz-bilincin tüketimi, çözülmesi ve hakikati, kendi kendini tüketme olarak gün yüzüne çıkar ve insanın çıkarı doğrultusunda çözülme olarak eleştirinin "Ben"in çıkarı doğrultusuna çözülmeye dönüşür.

Bireylerin kendine özgülükleri, gördüğümüz gibi, tümel özgülük kategorisine çözülmüştü ve muaf olmanın yadsınmasını, genel olarak özgürlüğü oluşturuyordu.

Bireyin özel niteliklerinin tanımı, demek ki yine yalnızca, üçlü "kırılma" halindeki bu "özgürlük"ün yadsınmasından oluşabilir. Bu negatif özgürlüklerin her biri, şimdi yadsıma yoluyla pozitif bir niteliğe dönüştürülmektedir. Nasıl ki Eski Ahit'te şeyler dünyasından ve düşünceler dünyasından muafiyet, hemen bu iki dünyanın elde edilmesi olarak görülmüşse, burada da şeylerin ve düşüncelerin özgünlüğü ya da elde edilmesi yine kusursuz muafiyet olarak sunulacağından şüphe yok.

Mülkiyeti, az önce "işaret edilen" niteliklerden oluşan dünyası ile birlikte "Ben", *Sahip*'tir. Bu, kendi kendinin hazzına varan ve kendisini tüketen olarak "Ben"in ikinci kuvvetidir; muaf olduğu kadar ona ait de olan sahibin sahibidir. Yani, aldırmazlık, kayıtsızlık[332] ve kendisine, Sahip'e dönük negatif ilişki olarak çifte belirlenimiyle "mutlak yadsıma". Onun dünya üzerindeki mülkiyeti ve dünyadan muafiyeti şimdi, bu kendisine dönük negatif ilişkiye, sahibin kendi kendini çözmesine ve kendi kendine ait olmasına dönüşmüştür. Ben, böyle belirlenmiştir.

III. *Biricik*; ki onun da yine Sahip, artı "kendisine dönük negatif ilişkinin" felsefi belirlenimi dışında bir içeriği yok. Derin fikirli *Jacques*, bu Biricik hakkında, kanlı canlı, kurgulanması mümkün olmayan bir birey olduğu için söylenebilecek bir şey yokmuş izlenimini veriyor. Oysa burada durum daha çok,

Hegel'in "*Mantık*"ının sonundaki mutlak ide ve "*Ansiklopedi*"nin sonundaki mutlak kişilik ile olan duruma benziyor. Onlar hakkında da söylenebilecek bir şey yok çünkü kurgu, böylesi kurgulanmış kişilikler hakkında söylenebilecek her şeyi ihtiva eder. Hegel bunu biliyor ve itiraf etmekten de çekinmiyor. Halbuki Stirner ikiyüzlülük ederek, kendi "Biricik"inin kurgulanmış Biricik'ten daha da farklı bir şey olduğunu, kanlı canlı bir birey olduğunu iddia ediyor. Eğer mesele ters yüz edilir, Biricik sahip olarak belirlenir ve sahip hakkında, onun genel belirlenimini oluşturanın tümel özgülük kategorisi olduğu söylenirse, bu ikiyüzlü görünüş ortadan kalkar. Böylece yalnızca, Biricik hakkında "*söylenebilecek*" her şey söylenmiş olmakla kalmaz, ayrıca onun genel olarak ne olduğu da söylenmiş olur; eksi *Jacques le bonhomme*'un onun hakkındaki imgelemi.

> "Ah, Biricik'in zenginliği ne büyük, bilgeliği ve bilgisi ne derindir! Düşünceleri ne akıl ermez, yolları ne anlaşılamazdır!"[333]
>
> "İşte bunları yapar, ama bizim duyduğumuz yalnızca hafif bir fısıltı."[334]

## 2. Kendisiyle Barışık Egoistin Fenomenolojisi ya da Mazeret Teorisi

Daha önce "Eski Ahit'in Ekonomisi"nde ve sonrasında da gördüğümüz gibi, Aziz Sanço'nun hakiki, kendisiyle barışık egoisti, her gün karşılaştığımız bayağı egoistle, "*sıradan anlamda egoist*" ile katiyen karıştırılmamalıdır. Aslına bakılırsa, hem bu ikincisi (şeyler dünyasının esiri, Çocuk, Zenci, Antik vb.) hem de fedakâr egoist (düşünceler dünyasının eseri, Genç, Moğol, Modern vb.) onun öncülüdür. Bu arada, bu karşıtlığın ve ondan doğan negatif birliğin –"*kendisiyle barışık egoist*"in– ancak burada, Yeni Ahit'te incelenebiliyor olması, Biricik'in gizemlerinin doğasından kaynaklanır.

Aziz Max "hakiki egoist"i yepyeni bir şey, önceki tüm tarihin amacı olarak sunmak istediği için; bir yandan fedakârlara, *dévoûment* vaazcılarına kendi iradelerine rağmen egoist olduklarını, diğer yandansa sıradan anlamda egoistlere de fedakârlar olduklarını, hakiki, kutsal egoist olmadıklarını kanıtlamak zorundadır. – Birincilerle başlayalım; fedakârlarla.

*Jacques le bonhomme*'un dünyasında, herkesin kutsalla musallatlı olduğunu sayısız kez görmüş bulunuyoruz. Bu arada, "kişinin, eğitimli mi yoksa eğitimsiz mi" olduğu "yine de fark eder". Saf düşünceyle ilgilenen eğitimli kimseler, burada, kutsal ile *par excellence*[335] "Musallatlı" kimseler olarak karşımıza çıkıyor. Onlar, pratik kimlikleriyle "Fedakârlar"dır.

> "Fedakâr kimdir peki? Tamamen," (!) "diğer her şeyi *tek bir şeye*, tek bir amaca, tek bir hedefe, tek bir tutkuya bağlayan kimse olsa" (!!) "gerek"(!!!) ... "Ona, uğruna diğer her şeyi feda ettiği bir tutku hâkimdir. Yoksa bu fedakârlar çıkarcı değil midir? Tek bir hâkim tutkuya *sahip* olduklarından, tatmini sadece tek bir şeyde ararlar, ama çok daha ihtiraslı bir biçimde. Yapıp ettikleri her şey bencilcedir; fakat bu *tek yönlü, açık fikirli olmayan, dar kafalı bir egoizmdir* – Musallatlılıktır." (sf. 99)

Yani, Aziz Sanço'ya göre, onların yalnızca *tek bir* hâkim tutkuları *vardır*; peki çok yönlü, açık fikirli, sınırsız bencilliğe yükselmek için, "kutsal" egoizmin bu *yabancı* ölçütüne layık olmak için kendilerinin değil, *başkalarının sahip olduğu* tutukların tatminini mi sağlamaları gerekiyor?

Yeri gelmişken, bu pasajda, "Cimri" ve "Eğlence Düşkünü" kadar (herhalde Stirner, onun "Eğlence"yi, her türden gerçek eğlenceyi değil, kendinde şey olarak, kutsal "Eğlence" olarak aradığına inanıyor), "Robespierre örneğin, Saint-Just vb." (sf. 100) de "fedakâr, musallatlı egoist"e örnek olarak gösteriliyor. "Belli bir ahlaki bakış açısından" (yani, bizim "kendisiyle barışık" kutsal "Egoist"imiz, kendisiyle hiç de barışık olmayan kendi bakış açısından) "mesela şöyle itiraz ediliyor":

> "Fakat bir tutku uğruna başkalarını feda edersem, bundan dolayı bu tutkuya henüz *kendimi* ve Ben'i *hakikaten* Ben yapan şeyden hiçbir şey feda etmiş olmam." (sf. 386)

Aziz Max, birbiriyle "barışık olmayan" bu iki önerme nedeniyle, "hakikaten Ben" oluşa son vermeden, "örneğin" altı, yedi "vb." tutkunun pekâlâ feda edilebileceğini, ama on ve hatta daha fazla tutkunun katiyetle feda edilemeyeceğini tespit etmek durumunda kalıyor. Ne var ki Robespierre ve Saint Just "*hakikaten* Ben" değildi; tıpkı hakikaten "İnsan" olmadıkları gibi; ne var ki bu biricik, eşsiz bireyler, *hakikaten* Robespierre ve Saint Just idi.

"Fedakârlar"a, egoist olduklarını kanıtlama hokkabazlığı, daha önce Helvétius'un ve Bentham'ım yeterince başvurmuş olduğu eski bir numaradır. Aziz Sanço'nun "kendi" hokkabazlığı ise, "sıradan anlamda egoistler"in, burjuvaların, egoist-olmayanlara dönüştürülmesinden ibarettir. Ne var ki Helvétius ve Bentham, burjuvalara, dar kafalılıkları yüzünden *pratikte* kendilerine zarar verdiklerini kanıtlarken, Aziz Max'ın "kendi" hokkabazlığı onlara, egoistin "İdeal"ine, "Kavram"ına, "Öz"üne, "İsmine" vs. vs. uymayıp kendilerine karşı tutumlarının mutlak yadsıma tutumu olmadığını kanıtlamaktan ibarettir. Bu sırada da gözünde canlanan, kendi Alman küçük-burjuvasından

başkası değildir. Bu arada, 99. sayfada "cimri", "fedakâr bir egoist" olarak anılırken, azizimizin "açgözlü"yü 78. sayfada "sıradan anlamda egoistler"den, "saf-olmayanlar"dan, kutsal-olmayanlar"dan saydığını belirtmiş olalım.

Bugüne kadar var olan egoistlerin bu ikinci sınıfını 99. sayfada şöyle tanımlanıyor:

> "Dolayısıyla bu kişiler" (burjuvalar) "fedakâr, ateşli, ideal, tutarlı, coşkun kimseler değildir; onlar *sıradan anlamda egoistlerdir*; çıkarcı, kendi menfaatlerini düşünen, heyecansız, hesapçı vb. kimselerdir."

"Kitap" bir izlek takip etmediği için, daha önce "saplantı"da ve "politik liberalizm"de, Stirner'in, önemli oranda gerçek insan ve koşullar konusundaki cehaleti sayesinde burjuvaları egoist-olmayanlara dönüştürme hokkabazlığını nasıl başardığını görme fırsatını bulmuştuk.

> "Buna" (yani, Stirner'in diğerkâm imgelemine) "dünyevi insanın dik kafası karşı koyar, ama binlerce yıldan bu yana en azından inatçı boynunu büküp daha üstün güçlere hürmet etmek zorunda kalacak kadar nefsine yenilmiştir." (sf. 104) Sıradan anlamda egoistler, "yarı yobaz, yarı dünyevi bir şekilde davranırlar, hem Tanrıya hem de Mammon'a[336] hizmet ederler." (sf. 105)

78. sayfada şunu öğreniyoruz: "Hem cennetin Mammon'u hem de yeryüzünün Tanrısı, ikisi de *bir ve aynı* ölçüde *kendini-inkârı* talep ederler" – buna bakarak, Mammon için kendini-inkâr ile Tanrı için kendini-inkârın, nasıl "dünyevi" ve "yobaz" olarak birbirinin karşısına konduğunu anlamak mümkün değildir.

[105.,]106. sayfada *Jacques le bonhomme* kendi kendine sorar:

> "Bu arada nasıl oluyor da kişisel çıkarları benimseyenlerin egoizmi, yobazca ya da muallimce bir çıkara, yani ideal bir çıkara tabi oluyor?"

(Yeri gelmişken, söz konusu sayfalarda burjuvaların, kişisel çıkarların temsilcisi olarak tanımlandığını "işaret etmek" gerekir.) Bu oluyor, çünkü:

> "Kişi olarak kendi kendilerine, her şey üzerinde hak iddia edemeyecek ve kendilerini tamamen hâkim kılamayacak kadar küçük, ehemmiyetsiz görünürler; gerçekten de öyledir. Bunun kesin bir göstergesi, kendi kendilerini biri ölümsüz, diğeri fani iki kişiye bölmeleri, pazar günleri ölümlünün, iş günlerinde de fâninin tatminiyle ilgilenmeleridir. Ruhban onların içinde var, bu yüzden de ondan kurtulamazlar."

Sançо burada bazı tereddütler yaşıyor, özgülüğün, sıradan anlamda egoizmin "başına aynı şeyin mi geleceğini" endişeyle soruyor.

Bu endişeli sorunun yersiz olmadığını göreceğiz. Horoz iki kez ötmeden önce Aziz Yakup (*Jacques le bonhomme*) kendisini üç kez "inkâr" etmiş olacak.[337]

Büyük bir memnuniyetsizlikle tarihte öne çıkan iki yanın, bireylerin çıkarı ile genel çıkarın, daima birbirlerine eşlik ettiğini keşfediyor. Ve bunu, alışılageldiği gibi yanlış bir biçim altında, kutsal biçimiyle, ideal çıkarlar yönünden, kutsal yönünden ve yanılsama yönünden keşfediyor. Şöyle soruyor: Nasıl oluyor da, kişisel çıkarların temsilcisi olan sıradan egoistler, aynı zamanda genel çıkarların, muallimlerin egemenliğine giriyorlar, nasıl oluyor da hiyerarşiye tabi oluyorlar? Bunun nedenini, yurttaşların vb. "kendilerini fazla küçük görmeleri"ne yoruyor ve bunun "kesin göstergesi"ni de dindar davranmalarında, yani fani ve ölümlü olmak üzere iki kişiye bölünmelerinde buluyor. Diğer bir deyişle, genel ve kişisel çıkarların mücadelesini, bu mücadelenin aynadaki aksine, dini imgelemdeki basit bir yansımaya çevirdikten sonra, onların dini davranışlarını, onların dini davranışlarından hareketle açıklıyor.

İdeal olanın egemenliğinin ne anlama geldiğiyle ilgili, yukarıda hiyerarşi bölümüne bakınız.

Sançо'nun sorusunu kendi ağdalı biçiminden dünyevi dile tercüme edecek olursak, "şöyle demek" gerek:

Nasıl oluyor da kişisel çıkarlar bireylere inat daima gelişip sınıf çıkarlarına, bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanan genel, ortak çıkarlara dönüşüyor ve bu bağımsızlaşmada *genel* çıkarlar biçimini alıyor? Nasıl oluyor da bunlar gerçek bireylerle çelişki içine giriyor ve *genel* çıkarlar olarak tanımlandıkları bu çelişki içinde bilinç tarafından *ideal* olarak, hatta dinsel, kutsal çıkarlar olarak tasavvur edilebiliyor? Özel çıkarların sınıf çıkarları olarak bağımsız bir varlık kazandığı bu süreç içinde nasıl oluyor da, bireyin kişisel davranışı, kaçınılmaz biçimde nesneleşmek, yabancılaşmak zorunda kalıyor ve aynı zamanda ekonomik ilişki tarafından yaratılan bireyden bağımsız var olan bir güç olarak toplumsal ilişkilere, bireyi belirleyen, buyruğu altına alan, dolayısıyla da tasavvurda "kutsal" addedilen bir dizi güce dönüşüyor? Sançо belirli, kuşkusuz iradeye bağımlı olmayan *üretim biçimleri* çerçevesinde, daima yabancı, sadece tek tek bireylerin değil onların toplamından bile bağımsız pratik güçlerin insanların üzerinde konumlandıkları olgusunu bir kez olsun anlamış olsaydı; bu olgunun dinsel olarak mı tasavvur edildiğine, yoksa, imgelemde her şey egoistin üzerinde konumlanırken egoistin tahayyülünde hiçbir şeyi kendi üzerinde

konumlandırmaması anlamında mı çarpıtıldığına pekâlâ kayıtsız kalabilirdi. Sanço, bu durumda genel olarak spekülasyon aleminden, gerçeklik alemine inerdi, insanların ne hayal ettiklerinden gerçekte ne olduklarına, ne tasavvur ettiklerinden nasıl faaliyette bulunduklarına ve belirli koşullar altında nasıl faaliyette bulunmak zorunda olduklarına inerdi. Kendisine *düşüncenin* bir ürünü olarak görünenleri *hayatın* ürünü olarak kavrardı. Bu durumda, kendisine yaraşır bu yavanlığa varmaz; kişisel ve genel çıkarlar arasındaki uyuşmazlığı, insanların bu uyuşmazlığı dinsel olarak *da* tasavvur ettikleri ve kendilerini şöyle veya böyle zannettikleri gerekçesiyle açıklamaya kalkmazdı; zira bu, "tasavvur etmek" sözcüğünün eş anlamından başka bir şey değil. Sanço'nun kişisel çıkarlar ile genel çıkarlar arasındaki çelişkiyi kavradığı o yavan küçük burjuva Alman biçim altında bile, ellerinden başka türlüsü gelemeyeceği gibi bireylerin daima kendilerinden hareket ettiklerini, dolayısıyla da tespit ettiği her iki yanın da bireylerin kişisel gelişiminin yanları olduğunu, ikisinin de bireylerin aynı şekilde ampirik yaşam koşulları tarafından yaratıldığını, ikisinin de insanın *bir ve ayn*ı kişisel gelişimini ifade eden terimlerden başka bir şey olmadığını, bu nedenle ikisinin yalnızca *görünüşte* bir karşıtlık içinde olduğunu kabul etmesi gerekirdi. Özel gelişim koşulları ve toplumsal iş bölümü dolayısıyla bireyin payına düşen konuma gelince, karşıtlığın bu yanını mı yoksa öteki yanını mı temsil ettiği, daha çok egoist mi yoksa daha çok fedakâr olarak mı göründüğü, son derece tali bir sorundu. Hatta bu sorun ancak belirli tarihsel evrelerde belirli bireyler tarafından ortaya atıldığı ölçüde herhangi bir ilgi görebiliyordu. Bunun haricinde yalnızca ahlaki açıdan şarlatanca söylemlere yol açabilirdi. Fakat Sanço, bir dogmatik olarak bu noktada yanılgıya düşüyor ve Sanço Panza'larla Don Kişot'ların doğmasına, ardından da Don Kişotların türlü türlü saçmalıkları Sanço'ların kafasına sokmalarına izin vermekten başka bir çıkış yolu bulamıyor. Bir dogmatik olarak, muallimlere özgü bir tarzda kendine bir yan seçiyor, bu yanın bireylere uygun olduğunu ilan edip diğerine karşı nefretini dile getiriyor. Bir dogmatik olarak bu nedenle de diğer yan ona, bireylerin şimdiye kadarki doğal varoluş biçiminden kaynaklanan kaçınılmaz bir ilişki olarak değil, kısmen salt bir *duygusal eğilim*, *dévoûment* olarak, kısmen de salt bir "*ilke*" olarak görünüyor. Her ne kadar Sanço ideolojisine göre türlü türlü ampirik şeyler beceriyorsa da, kişinin yapması gereken sadece "İlke"yi kararlılıkla "kafadan çıkarıp atmak"tır. Nitekim 180. sayfada "toplumsal yaşamı, her türlü sosyal ilişkiyi ve tüm [bunl]arı" "yaşam ve topluluk ilkesi" ... "yarattı". Tersi, daha iyi: Hayat ilkeyi yarattı.

*Komünizm* bi[zi]m azizimiz için tamamen anlaşılmazdır; çünkü komünistler ne egoizmi fedakârlığın ne de fedakârlığı egoizmin karşısına çıkarırlar. Onlar bu

karşıtlığı teorik olarak ne şu ehlikeyif ne de bu tumturaklı ideolojik biçimde ele alırlar; aksine onun kendisiyle birlikte kendiliğinden ortadan kalkacağı maddi kaynağını ortaya koyarlar. Komünistler, Stirner'in uzun uzadıya yaptığı gibi *ahlak* vaazı vermez. İnsanlara, birbirinizi sevin, egoist olmayın vb türden ahlaki talepler dayatmazlar; tersine onlar, egoizmin tıpkı fedakârlık gibi belirli koşullar altında bireylerin kendilerini başarıyla var etmesinin zorunlu bir biçimi olduğunu çok iyi bilirler. Dolayısıyla komünistlerin kesinlikle, Aziz Max'ın sandığı ve sadık adamı *Dottore Graziano*'nun (Arnold Ruge) onun peşinden tekrarladığı gibi (Aziz Max bundan dolayı onu "olağanüstü uyanık ve politik bir zekâ" olarak anar, *Wigand*, sf. 192), "genel", fedakâr insan uğruna "özel birey"i ortadan kaldırmak gibi bir niyetleri yoktur. Bu bir kuruntudur ve her ikisi, bu konuda ihtiyaçları olan aydınlanmayı "*Alman-Fransız Yıllıkları*"nda bulabilirlerdi. Teorik komünistlerin –tarih incelemesine ayırabilecek zamanı olan yegâne komünistler– ayırt edici özelliği, tam da, tarihin tamamında "genel çıkar"ın "özel insan" olarak belirlenmiş bireyler arcılığıyla yaratıldığını *keşfetmiş* olmalarıdır. Onlar bu çelişkinin yalnızca *görünüşte* olduğunu bilirler; çünkü onun "genel çıkar" denilen yanı, aralıksız biçimde, özel çıkar denilen diğer yanı tarafından yaratılmaktadır ve birincisi ikincisinin karşısında kesinlikle bağımsız bir tarihi olan bağımsız bir güç değildir. Öyle ki bu çelişki pratikte sürekli olarak ortadan kaldırılır ve yeniden üretilir. Dolayısıyla söz konusu olan bir karşıtlığın iki yanının Hegelci bir "negatif birliği" değil, bireylerin maddi olarak belirlenmiş önceki varoluş biçiminin maddi olarak yok edilmesidir. Bunun ortadan kalkmasıyla, birliği ile birlikte söz konusu çelişki de ortadan kalkacaktır.

Böylece, "sıradan anlamda egoist"in ve "fedakâr egoist"in karşısına konan "kendisiyle barışık egoist"in en başından itibaren her ikisine ve gerçek insanların gerçek ilişkilerine dair bir yanılsama üzerine kurulu olduğunu görmüş oluyoruz. Kişisel çıkarların temsilcisi, ortak çıkarlarla zorunlu karşıtlığı nedeniyle "sıradan anlamda egoist"tir sadece ve şimdiye kadarki üretim ve ekonomik ilişki biçiminin sınırları içinde genel çıkarlar olarak bağımsızlaştırılmış ve ideal çıkarlar biçiminde tasavvur edilip geçerli kılınmıştır. Ortak çıkarların temsilcisi ise özel çıkarlar olarak saptanmış kişisel çıkarlarla bulunduğu karşıtlık nedeniyle, ortak çıkarların genel ve ideal çıkarlar olarak belirlenmiş olması nedeniyle "fedakâr"dır sadece.

Her ikisi, hem "fedakâr egoist" hem de "sıradan anlamda egoist", son tahlilde *kendini-inkâr*da buluşuyorlar.

> Sayfa 78: "Nitekim kendini-inkâr hem kutsalın hem de kutsal-olmayanın, hem safın hem de saf-olmayanın ortak özelliğidir: Saf-

> olmayan tüm iyi duyguları, utancı, hatta doğal cesaretsizliği *inkâr* eder ve yalnızca kendisine hâkim olan tutkuyu izler. Saf, kendisinin dünyayla doğal ilişkisini inkâr eder... Paraya susamış olan açgözlü kişi, vicdanının tüm uyarılarını, tüm onur duygularını, her türlü hoşgörüyü ve acıma duygusunu inkâr eder. Hiçbir şeye saygı duymaz, tutkusuna kapılıp gider. Kutsal kişi de benzer biçimde hareket eder: Kendisini dünyanın gözünde maskaraya çevirir, 'taş kalpli'dir ve 'adaleti katıdır'; çünkü onu kapıp götüren arzudur."

Burada saf-olmayan, kutsal-olmayan egoist olarak, dolayısıyla da sıradan anlamda egoist olarak sahne alan "açgözlü", ahlakçı çocuk severler ve romanlar tarafından uzun uzadıya anlatılan, gerçekteyse anormal bir figürden başka bir şey değildir. Açgözlü burjuvaların temsilcisi ise hiç mi hiç değildir. Zira burjuvaların ne "vicdanın uyarılarını", "onur duygusu"nu vb. inkâr etmeye ihtiyaçları vardır, ne de açgözlülüğün tek bir tutkusuyla sınırlanmak zorundadırlar. Onların açgözlülüğüne bir dizi başka, politik ve daha başka tutkular eşlik eder ve bunların tatmininden hiçbir suretle vazgeçmezler. Bu konu üzerinde daha fazla durmadan, doğrudan Stirner'in "kendini inkâr"ıyla devam edelim:

Aziz Max burada, kendini inkâr eden Ben yerine, yalnızca kendi hayal dünyasında varolan farklı bir Ben geçiriyor. "Saf-olmayan"a "iyi niyet", "utanma", "çekingenlik", "onur" gibi genel özellikleri feda ettiriyor. Saf-olmayanın gerçekten bu özelliklere sahip olup olmadığını sormuyor bile. Sanki "saf-olmayan"ın tüm bu özelliklere zorunlu olarak sahip olması gerekiyormuş gibi! Oysa saf-olmayan tüm bunlara sahip olsaydı bile, bu özelliklerin feda edilmesi yine de "kendini-inkâr" anlamına gelmezdi; aksine bir tutku uğruna diğer birçok tutkunun feda edildiği olgusunu gösterirdi ki bunu "kendisiyle barışık" ahlak çerçevesinde bile haklı çıkarmak mümkün. Ve son olarak, bu teoriye göre, Sanço'nun yaptığı ve yapmadığı her şey "kendini inkâr"dır. İster nazlansın isterse de nazlanmasın [...][*54]

Her ne kadar[*55] Aziz Max 420. sayfada;

> "[Çağımıza] açılan kapıların üzerinde ... 'Kendini Bil' değil, [aksine] 'Kendini Değerlendir' diye yazıyor."

diyorsa da (burada muallimimiz yine hakiki, hazır halde bulduğu değerlendirmeyi, ahlaki değerlendirme düsturuna dönüştürüyor), şimdiye kadarki "fedakâr" için, "sıradan anlamdaki egoist" için "bu [Apollon[105]" vecizesi şöyle olmalıydı:

> "]Yalnızca *kendinizi bilin* [yeniden, yalnızca gerçekte ne] olduğunuzu bilin ve başka biri olmak için gösterdiğiniz aptalca çabaya son verin!" "Çünkü": "Bu, *aldatılmış* egoizm görünümüne yol açar ki bu durumda Ben Kendimi değil yalnızca arzularımdan birini tatmin edebilirim; örneğin mutluluğa susamışlığımı giderebilirim. [Tüm] eylemleriniz ve işleriniz sırdır, gizli ... [egoizmdir], *bilinçsiz egoizmdir*; ama *tam da bu nedenle siz egoistsiniz, aynı zamanda da egoizmi inkâr ettiğiniz ölçüde egoist değilsiniz.*" (sf. 217)

"Hiçbir koyun, hiçbir köpek gerçek" bir egoist "olmak için çaba göstermez" (sf. 433); "hiçbir hayvan" diğer hayvanlara şöyle seslenmez: Yalnızca kendinizin farkına varın, yalnızca gerçekte ne olduğunuzun farkına varın. – Egoist olmak "sizin doğanızda var", "siz" egoist "türlersiniz, yani" egoistsiniz. "Ama tam da bu nedenle öyle olmaya çalışmanıza gerek yoktur." (agy.) Siz neye aitseniz bilinciniz de ona aittir, ve siz egoist olduğunuza göre, egoizminizle uyumlu bir bilince sahipsiniz, dolayısıyla da Stirner'in, kalbinizin sesini dinlemeniz ve tövbe edip günahlarınızın kefaretini ödemeniz yolundaki ahlaki vaazına kulak asmanıza hiç gerek yok.

Stirner, burada bir kez daha, ileride tekrar döneceğimiz eski felsefi espriyi istismar ediyor. Filozof doğrudan doğruya, "Siz insan değilsiniz", demez. Şöyle der: Siz her zaman insan oldunuz, fakat ne olduğunuzun *bilincine* sahip değildiniz ve tam da bu nedenle aslında hakiki insanlar değildiniz. Dolayısıyla görünümünüz özünüze uygun değildi. Siz insandınız ve insan değildiniz. Filozof burada belirli bir bilince, belirli insanların ve belirli koşulların karşılık geldiğini dolambaçlı bir yoldan kabul eder. Fakat aynı zamanda, insanlara yönelttiği, kendi bilinçlerini değiştirmeleri yolundaki talebinin bu farklı bilinci doğuracağını zanneder ve değişen ampirik koşullar nedeniyle kendileri de değişip şimdi kuşkusuz farklı bir bilince sahip olan insanlara baktığında değişmiş bir bilinçten başka bir şey görmez. – Gizliden gizliye özlemini çektiğiniz bilinç açısından da aynı şey geçerlidir; [bu bakımdan] siz [gizli, bilinçsiz] egoistlersiniz – yani, *bilinçsiz* olduğunuz sürece hakikaten egoistsiniz, fakat *bilinçli* olduğunuz sürece egoist-olmayansınız. Ya da: Mevcut bilincinizin

kökeninde belirli bir varlık yatar; bu, benim talep ettiğim varlık değildir; sizin bilinciniz aslında olmaması gereken egoistin bilincidir; dolayısıyla da bu, sizin, aslında egoistlerin olmaması gerektiği gibi egoist olduğunuzu ya da sizin *gerçekte olduğunuzdan* farklı *olmanız gerektiğini* gösterir. Bilincin, tüm bu, kendisinin temeli olan bireylerden ve kendi gerçek koşullarından koparılması, günümüz burjuva toplumunun egoistinin, kendi egoizmine uygun bilince sahip olmadığı tahayyülü, *Jacques le bonhomme*'un burada safça benimseyip taklit ettiği eski bir filozof takıntısından başka bir şey değildir.[*56] Gelin, Stirner'in Açgözlü'ye dair "dokunaklı örneği" ile devam edelim. Genel olarak "Açgözlü" olmayan, açgözlü "Hans ya da Kunz[340]" olan, bireysel olarak tamamen belirli bir "biricik" açgözlü olan ve açgözlülüğü, "Açgözlülük" kategorisini oluşturmadığı gibi (Aziz Max'ın kapsamlı, karmaşık, "biricik" yaşam ifadesine dair soyutlaması), "başkalarının" (örneğin Aziz Max'ın) "onu hangi başlık altında topladığına bağlı olmayan" bu açgözlüye; işte bu açgözlüye, Stirner, "kendisini değil, yalnızca arzularından birini tatmin ettiği" ahlaki vaazında bulunmak niyetinde. Fakat "sen ancak şu anlık sensin, ancak anlık bir varlık olarak gerçeksin. [Senden], anlık varlıktan [ayrı" olan] bir şey, mutlak olarak daha yüce bir şeydir [örneğin para]. Fakat "senin için" paranın "daha [çok" bir haz, "mutlak olarak daha yüce" bir şey olup olm]adığı [...][341] Belki de [kendimi inkâr ediyorum"? – O], [açgözlülüğün beni] gece gündüz kendisine esir ettiğini düşünüyor, [fakat bu] yalnızca kendi [refle]ksiyonunda böyle. Hep anlık varlık olduğum, hep kendim, hep gerçek olduğum o sayısız anları "gece ve gündüz" haline getiren odur. Tıpkı, onun, yaşamımı ifade ettiğim farklı anları ahlaki bir yargıda toplayıp, bunların açgözlülüğün tatmini olduğunu ileri sürmesi gibi. Aziz Max, Beni değil, yalnızca arzularımdan birini tatmin ettiğimi söyleyerek, Beni, tam ve eksiksiz bir varlık olarak Benim karşıma koyuyor. "Peki, bu tam ve eksiksiz varlık neden ibaret? İşte senin şu anki varlığından ibaret değil, şu anda olduğun şeyden ibaret değil" – Yani Aziz Max'ın kendisine göre, kutsal "varlık"tan ibaret (*Wigand*, sf. 171). "Stirner", bilincimi değiştirmem gerektiğini söylüyorsa eğer; ben kendi payıma, anlık bilincimin de anlık varlığıma ait olduğunu ve Aziz Max'ın, bana bu bilinci tartışmalı kılarak gizli bir ahlakçı olarak tüm yaşam biçimime saldırdığını biliyorum.[*57] Ve ardından: "Sen yalnızca kendini düşündüğünde mi sensin, sen yalnızca öz-bilinç aracılığıyla mı sensin? (Wigand, sf. 157, 158) Ben nasıl egoistten başka bir şey olabilirim? Örneğin, Stirner, egoizmi inkâr etsin ya da etmesin, nasıl egoistten başka bir şey olabilir? "Siz egoistsiniz ve egoizmi inkâr ettiğiniz sürece egoist değilsiniz" diye vaaz ediyorsun sen.

Ey masum, "aldatılmış", "ikrarsız" muallim! Oysa durum bunun tam tersi. Biz

sıradan anlamda egoistler, biz burjuvalar, çok iyi biliriz ki, *charitè bien ordonnée commence par soi-même*[342] ve uzun zamandır "komşunu kendin gibi seveceksin"[343] düsturunu, herkesin en yakınının kendisi olduğuna yoruyoruz. Fakat acımasız egoistler, sömürücüler, yürekleri türdeşlerimizin çıkarlarını kendi çıkarları haline getiren yücelik duygusuna kapalı olan sıradan egoistler olduğumuzu kabul etmiyoruz. Laf aramızda, bunun anlamı aşağı yukarı, çık[arlarımıza] türdeşlerimizin çıkarları olarak sah[ip] çıktığı[mızdır. Sen], biri[cik egoistin "sır]adan" egoizmini sadece ["dünyayla] olan [doğal] ilişkilerini [inkâr ettiğin" i]çin ink[âr ediyorsun]. Bu nedenle bizlerin, yani egoizmin kutsal çıkarının değil, gerçek egoist çıkarların ikamesiyle ilgilenenlerin, pratik egoizmi tam da, egoizmin söylem biçimini reddetmek suretiyle nasıl kusursuz hale getirdiğimizi anlamıyorsun. Kaldı ki, –burjuva böylelikle soğuk bir edayla Aziz Max'a sırt çevirir– siz Alman muallimleri, egoizmi savunmaya kalksanız, gerçek, "dünyevi, ayan beyan ortada olan" (kitap, sf. 455) egoizmi değil, yani egoizm "denen şeyi değil" sıra dışı, muallim zihniyetiyle, felsefi egoizmi ya da serseri egoizmi ilan edeceğinizi öngörmek mümkündü.

Dolayısıyla, sıra dışı anlamdaki egoist "ancak şimdi keşfedilmiştir". "Gelin bu yeni keşfi daha yakından inceleyelim." (sf. 11)

Az önce söylenenlerden açıkça anlaşılmış oldu ki, egoistlerin sıra dışı anlamda egoistler olmak için yalnızca bilinçlerini değiştirmeleri yeterli; yani, kendisiyle barışık olan egoist sadece bilinciyle, yani bilgili olarak, filozof olarak önceki egoistlerden ayrılır. Aziz Max'ın tüm tarih anlayışından ayrıca, bugüne kadarki egoistler yalnızca "Kutsal"ın egemenliği altında olduklarından, hakiki egoistin yalnızca "Kutsal"a karşı mücadele etmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. "Biricik" tarih, bize, Aziz Max'ın tarihsel koşulları nasıl fikirlere, ardından da egoisti bu fikirlere karşı gelen bir günahkâra dönüştürdüğünü; her egoist davranışın nasıl da [bu] fikirlere [karşı] işlenmiş bir günaha, ayrıcalıklı kimselerin [gücünün] eşitlik [fikrine] karşı işlenmiş bir günaha, despotizm günahına dönüştürüldüğünü gösterdi. Bu sayede, [rekabet] özgürlüğü [konusunda], "Kitap"ta, onun [özel mülkiyeti] "kişisel" [kabul ettiği (sf. 155)] [...] büyük, [...fedakâr] ego[isti...] zorunlu ve yenilm[ez ...] bir biçimde, ancak onları kutsala dönüştürerek ve ardından onlardaki kutsallığa son verdiğini ilan ederek mücadele edilebileceğini söylemek mümkün oldu [...] yani, onun onlar hakkındaki kutsal fikirleri [...] ancak onların *bir aziz* olarak onun içinde var oldukları ölçüde ortadan kaldırabilirdi.[344]

Sayfa 50[*58]: "Sen *her an* nasıl varsan, kendi kendinin de öyle

yaratığısın ve işte tam da bu *yaratıkta* kendini, yani *yaratıcıyı* kaybetmek istemezsin. Sen kendinden daha üstün bir varlıksın; yani, sen yalnızca yaratık değil aynı ölçüde yaratıcı da olduğunu, gönülsüz bir egoist olarak kavrayamıyorsun ve işte bu nedenle daha yüce varlık sana yabancı bir şey."

Biraz daha farklı bir biçimde de olsa bu hikmet "Kitap"ın 239. sayfasında şöyle dile getiriliyor:

> "Tür, *hiçbir şey*dir" (ileride, türlü türlü şey oluyor, bakınız: Öz-haz), "ve birey kendi bireyliğinin sınırlarının üstüne çıktığında, o zaman bu, daha çok birey olarak kendisidir; o yalnızca yükselerek odur, o yalnızca ne ise o kalmayarak olduğu şeydir, aksi halde işi bitmiş, ölmüş demektir."

Stirner, kendi "yaratık"ı olan bu cümlelere derhal, onlarda "kendisini kaybetmemek" suretiyle "yaratıcı" olarak tutum alıyor:

> "Sen yalnızca şu an sensin, yalnızca anlık bir varlık olarak gerçeksin... Ben her an tamamıyla neysem oyum... senden, anlık olandan ayrı bir şey, mutlak olarak daha yüce bir şeydir" ... (Wigand, sf. 170); ve aynı eserde sf. 171'de "senin varlığın", "anlık varlığın" olarak belirlenmektedir.

Aziz Max "Kitap"ta anlık varlığın yanı sıra bir başka, daha yüce bir varlığa da sahip olduğunu söylerken, "*Savunmalı Yorum*"da [onun] bireyinin "anlık varlığı", onun "tam [tekmil] varlığı"yla özdeşleştirilmekte ve "anlık varlık" olarak her varlık, "mutlak olarak daha yüce bir varlığa" dönüştürülmektedir. Dolayısıyla o, "Kitap"ta her an, o anda olduğundan daha yüce bir varlıkken; "*Yorum*"da, o an doğrudan doğruya olmadığı her şeydir, "mutlak olarak daha yüce bir varlık", kutsal bir varlıktır. Ve "Kitap"ın, tüm bu ayrışmanın karşısındaki 200. sayfası:

> "'*Kusursuz-olmayan'* bir Ben ile '*kusursuz'* bir Ben ayrışması hakkında hiçbir şey bilmiyorum."

"Kendisiyle barışık egoist"in kendisini artık daha yüce bir şey uğruna feda etmesine gerek yok; zira o, kendi kendisi için daha yüce olandır ve "daha yüce" bir varlık ile "daha düşük" bir varlık arasındaki karşıtlığı kendisine aktarır. Böylece, gerçekten de (Aziz Sanço Feuerbach'a karşı, "Kitap", sf. 243), "en yüce varlıkta olagelen metamorfozdan başka bir şey değildir". Aziz Max'ın hakiki egoizmi, gerçek egoizme karşı, "her an" nasıl varsa öyle olan, kendisine karşı egoist tutumdan ibarettir. Egoizme karşı bu egoist tutum fedakârlıktır. Yaratık

olarak Aziz Max bu yönüyle sıradan anlamda egoisttir, yaratıcı olarak fedakâr egoisttir. Bunun tam karşıtı olan yön ile de tanışacağız, zira bu her iki yön de, her birinin kendiliğinde kendi karşıtı olduğu mutlak diyalektik [aşamasını] geçirmek suretiyle gerçek refleksiyon belirlenimleri olarak meşrulaşır.

Ezoterik biçimiyle bu gizeme daha derinlemesine bakmadan önce, onu tek tek [meşakkatli] yaşam mücadelelerinde gözle[mlemek] gerekir.

[82. ve 83. sayfalarda Stirner] en genel niteliği, yaratıcı ola[rak egoisti], tinin [dünyasının bakış açısından hareketle] kendisiyle [barışık hale getiriyor]:

> ["Hıristiyanlık bizi doğal belirlenim]den [(doğa aracılığıyla belirlenmekten), kışkırtıcı arzu]lardan [kurt]armayı [amaçlıyor; böylece insan]ın kendisi[ni arzularının be]lirlemesine [izin vermemesini istiyordu. Bu], *onun* hiçbir [arzuya *sahip olmaması* gerektiği anlamına d]eğil, [arzuların ona] sahip olmaması, sabit, karşı konulamaz, yok edile[mez] hale gelmeme[leri] gerektiği anlamına gelir. *Bunun üzerine* Hıristiyanlığın arzulara karşı düzenlediği manevraları, onun, bizi tinin belirlemesi gerektiği düsturuna *uygulayamaz mıyız*...? ... O zaman bu, tinin tasfiye edilmesi, tüm düşüncelerin tasfiye edilmesi anlamına gelirdi. Orada söylenmek zorunda kalındığı gibi ... şimdi şunu söylemek gerekirdi: Her ne kadar tine sahip olmamız gerekse de tin bize sahip olmamalıdır."

"Mesih İsa'ya inananlar, bedenlerini arzu ve ihtiraslarla birlikte çarmıha gerdiler." (*İncil*; Galatyalılar, 5:24) Dolayısıyla Stirner'e göre onlar, çarmıha gerilmiş ihtiras ve arzulara, hakiki sahipler olarak tutum almışlardır. O, Hıristiyanlığı olduğu gibi devralır, ama çarmıha gerilmiş bedenle yetinmek istemez, aksine onun tinini de, yani "tam tekmil er kişi"yi çarmıhta görmek ister.

Hıristiyanlığın bizi bedenin ve "kışkırtıcı arzuların" egemenliğinden kurtarmak istemesinin tek nedeni, bedenimizi ve arzularımızı bize yabancı bir şey olarak görmesiydi. Hıristiyanlık bizi doğanın belirleyiciliğinden kurtarmak istiyordu, çünkü kendi doğamızı bize ait görmüyordu. Zira ben kendim doğa değilsem, doğal arzularım ve tüm doğallığım –ki Hıristiyanlığın öğretisi budur– bana ait değildir. Dolayısıyla, ister kendi doğallığım isterse de dış doğa olarak nitelenen doğa aracılığıyla olsun, doğa tarafından gelen her bir belirleme, bana yabancı bir şeyin belirlemesi olarak görünür; maruz kaldığım bir pranga olarak, zor olarak, tinin özerkliğine karşıt yaderklik[346] olarak görünür. Stirner bu Hıristiyan diyalektiği, sorgulamaksızın kabul ediyor ve sonra onu bizim tinimize de

uyguluyor. Kaldı ki Hıristiyanlık bizi, Aziz Max'ın ona yamadığı juste-millieu[347] anlamda bile arzuların hâkimiyetinden kurtarmayı asla başaramadı; yavan, pratikte etkisiz kalan ahlaki bir buyruk olmanın ötesine geçemedi. Stirner ahlaki buyruğu gerçek eylem yerine koyuyor ve onu yeni bir kesin buyrukla[348] tamamlıyor: "Her ne kadar tine sahip olmamız gerekse de tin bize sahip olmamalıdır". Bu nedenle de tüm o kendisiyle barışık egoizmi, Hegel'in söyleyeceği gibi "daha yakından bakıldığında", eğlenceli olduğu kadar ulvi duygulara ulaştıran, düşünceli bir ahlak felsefesine varıyor.

Bir arzunun sabit hale gelip gelmemesi, yani [bizim üzerimizde] mutlak bir güç haline gelip gelmemesi] –ki bu [yeni bir ilerlemeyi dış]lamaz–, maddi koşulların, "kötü" dünyevi ilişkilerin, bu arzuları olağan bir şekilde tatmin etmeye ve diğer yandan bir arzular bütününü geliştirmeye el verip vermemesine bağlıdır. Bu sonuncusu yine, bize çok yönlü bir faaliyete, dolayısıyla da tüm yeteneklerimizi geliştirmemize olanak tanıyan koşullarda yaşayıp yaşamadığımıza bağlıdır. Aynı şekilde, düşüncelerin sabit hale gelip gelmemesi de gerçek koşulların biçimlenişine ve bu koşulların her bir birey için gelişme olanağını barındırıp barındırmamasına bağlıdır. Tıpkı Alman filozoflarının, *qui nous font pitiè* bu "toplum kurbanları"nın fikirlerinin Alman koşullarından bağımsız olmadığı gibi. Kaldı ki Stirner'de arzunun egemenliği, onu mutlak kutsal olarak damgalayan boş bir söylemden ibarettir. Şimdi, açgözlüye dair "dokunaklı örnek"ten uzaklaşmamak adına devam edelim:

> "Açgözlü biri, bir sahip değil uşaktır ve kendisi için hiçbir şeyi, aynı zamanda efendisi için yapmadan yapamaz." (sf. 400)

Hiç kimse, hiçbir şeyi, aynı zamanda kendisinin bir ihtiyacı ve bu ihtiyacın organı için yapmadan yapamaz. Bu şekilde, bu ihtiyaç ve onun organı, Stirner'in gözünde, kendisinin efendisi haline getirilir. Tıpkı, daha önce de, bir ihtiyacın giderilmesinin *aracını* (bkz. politik liberalizm ve komünizm) kendisinin efendisi haline getirdiği gibi. Stirner, aynı zamanda midesi için de yemiyorsa yemek yiyemez. Eğer dünyevi koşullar, midesini tatmin etmekten alıkoyuyorsa, bu durumda midesi onun efendisi haline gelir, yemek yeme arzusu sabit bir arzuya ve yemek yeme düşüncesi sabit fikre dönüşür. Böylelikle aynı zamanda dünyevi koşulların kendi arzuları ve fikirlerinin sabitlenmesi üzerindeki etkisine dair bir örnek de elde etmiş olur. Sanço'nun, arzu ve düşüncelerinin sabitlenmesi karşısındaki "isyanı", bu örneğe göre, hükümsüz bir ahlaki buyruğa, özdenetime varıyor ve onun, küçük burjuvaların yalnızca en bayağı yaklaşımlarına nasıl tumturaklı bir ideolojik anlam yüklediğinin yeni bir kanıtını ortaya koyuyor.[*59]

Bu ilk örnekte demek ki, onlar, yani kendi yaratıları, kendisine, yani yaratıcıya karşı bağımsızlıklarını ilan etmeye kalktığı zaman, bir yandan bedensel arzularıyla, diğer yandan tinsel düşünceleriyle, bir yandan bedeniyle, diğer yandan tiniyle mücadele ediyor. Azizimizin bu mücadeleyi nasıl yürüttüğünü, yaratıcı olarak kendi yaratılarına nasıl davrandığını, şimdi göreceğiz.

*"Sıradan anlamıyla" Hıristiyan'da, Fourier'in deyişiyle chrétien "simple"da*[350]

> "*tin* mutlak güce sahiptir ve '*beden*'in hiçbir itirazına kulak asılmaz. Bununla birlikte Ben *tinin* tiranlığını ancak '*beden*' aracılığıyla yıkabilirim. Çünkü, insan ancak *bedeninin* de farkına varırsa, kendisinin eksiksiz farkına varır; ve yalnızca kendisinin *eksiksiz* farkına varırsa farkında biri ya da aklı başında biri olur. ... Ne var ki, *beden* bir kez sözü ele geçirdi mi ve sesi tutkulu –ki başka türlüsü olamaz– oldu mu ..." (*chrétien* "*simple*") "şeytani sesler, *tin* karşıtı sesler işittiğine inanır ... ve buna haklı olarak hararetle karşı çıkar. Eğer bunlara göz yummaya kalkışsaydı, Hıristiyan olamazdı." (sf. 83)

Şu halde, tini ona karşı bağımsızlığını elde etmeye kalktığında Aziz Max, bedenini yardıma çağırıyor ve bedeni isyankâr olduğunda ise kendisinin aynı zamanda tin de olduğunu hatırlıyor. Hıristiyan'ın tek yönlü olarak yaptığı şeyi Aziz Max çift yönlü yapıyor. *O, chrétien "composé"*dir[351]; kusursuz Hıristiyan olduğunu bir kez ispat ediyor.

Buradaki örnekte Aziz Max –tin– bedeninin yaratıcısı ya da tersi olarak ortaya çıkmıyor; bedenini ve tinini hazır halde buluyor ve bir taraf isyan ettiğinde sadece başka bir tarafının daha olduğunu hatırlayıp bu diğer tarafı ötekine karşı kendi gerçek Ben'i olarak ileri sürüyor. Demek ki Aziz Max burada, ancak, kendisi "aynı zamanda-farklı-belirlenmiş" olduğu ölçüde, –dilediğinde yaratı kategorisine sokabileceği nitelik olarak– başka bir niteliğe sahip olduğu ölçüde yaratıcıdır. Onun buradaki tüm yaratıcı faaliyeti, kendisinin farkına varmak, hem de *eksiksiz* farkına varmak ya da *aklı başında* biri olmak[*60]; kendisinin "tam tekmil, eksiksiz varlık" olarak, "anlık varlığı"ndan farklı, hatta "şu anda" olduğu varlığın dolaysız karşıtı bir varlık olarak farkına varmak kararlılığından ibarettir.

Şimdi [azizimizin "meşakkatli] yaşam mücadeleleri"nden birine ge]çelim:

> [Sayfa 80, 81: "Şevkim]in en fantastik şevkten daha aşağı olması gerekmez; [fakat ben ay]nı zamanda ona karşı buz gibi soğuk, kuşkucu tutumumu korur ve onun en [uzlaşmaz düşmanı] kalırım. Ben onun [*yargıcı* olmaya devam ederim, çünkü onun] sahibi [benim]."

Aziz Sanço'nun kendi hakkında söylediklerinin anlamı açısından burada yaratıcı faaliyeti, şevki içinde şevkine dair, şevki üzerine düşünüp taşınan bir bilinci korumasıyla, düşünüp taşınan Ben olarak, kendisine, gerçek Ben olarak tutum almasıyla sınırlıdır. Keyfi olarak "yaratıcı" adını taktığı, bilinçtir. O yalnızca, bilinçli olduğu ölçüde "yaratıcı"dır.

> "Bunun ötesinde kendi kendini tatlı öz-unutuş içinde unutursun... Peki ama Sen kendini düşündüğünde mi var olursun sadece ve *kendini unuttuğunda yok mu olursun*? Kim kendisini her an unutmuyor ki? Kim *bir saat* içinde *bin kez* kendisini gözden kaçırmıyor ki?" (*Wigand*, sf. 157-158)

Sanço, bundan dolayı "öz-unutuş"unu affedemez ve bu nedenle aynı zamanda "onun en uzlaşmaz düşmanı olmaya devam eder".

Yaratıcı Aziz Max'ın refleksiyon sayesinde bu kendi şevkini aştığı tam da aynı anda yaratı Aziz Max muazzam bir şevk içindedir; ya da, gerçek Aziz Max şevkle yanarken, düşünüp taşınan Aziz Max bu şevki aştığını sanıyor. Refleksiyon sırasında bu gerçekte olduğu şeyi aşmışlık hali, şimdi, romanlara özgü söylemlerle eğlenceli ve maceralı bir biçimde betimleniyor: O, şevkinin varlığını sürdürmesine izin veriyor, yani ona beslediği düşmanlığı cidden hayata geçirmiyor ama "en uzlaşmaz düşmanı" olarak ona karşı "buz gibi soğuk", "kuşkucu" bir tutum alıyor. Aziz Max şevkle yandığı sürece, yani şevk onun gerçek niteliği olduğu sürece, şevke karşı yaratıcı olarak tutum almaz; şevke karşı yaratıcı olarak tutum aldığında ise o gerçekte şevkle yanmıyordur; şevk ona yabancıdır, onun niteliği değildir. Şevkle yandığı sürece şevkin sahibi değildir; şevkin sahibi olduğunda ise artık şevkle yanmaz olur. Karmaşık bütün olarak o, her an, yaratıcı ve sahip kimlikleriyle tüm özelliklerinin timsalidir, biri hariç; diğer hepsinin timsali olan kendisine, işte bu özelliği, yaratık ve mülk olarak karşıtına yerleştirir. Öyle ki, *kendisine ait* olarak vurguladığı özellik o an hangisiyse, tam da o özellik kendisine *yabancı* olur her zaman.

Aziz Max'ın kendi içindeki, kendi bilincindeki kahramanca serüvenlerine dair gerçek hikâyesi kulağa ne kadar abartılı çalınsa da, refleksiyonunda ve sayesinde her şeye aşkın olduklarına inanan, düşünüp taşınan bireylerin var olduğu bilinen bir olgudur.[*61] Çünkü bu bireyler hiçbir zaman refleksiyonun dışına çıkamazlar.

Bu, kendini belirli bir özelliğe karşı *aynı zamanda-farklı-belirlenmiş* olarak, elimizdeki örnek açısından söyleyecek olursak, *karşıtına yöneltilen refleksiyonun* sahibi olarak ileri sürmek hokkabazlığı, gerekli değişikliklerle birlikte dilediğimiz her özelliğe uygulanabilir. Örneğin benim kayıtsızlığımın, en kibirli

kişinin kayıtsızlığından daha aşağı kalması gerekmez; fakat ben aynı zamanda ona karşı ateşle yana yıkıla, kuşkucu tutumumu korur ve onun en uzlaşmaz düşmanı kalırım vb.

Unutmama[mız gere]kir ki, tek bir özelliğinin karşısına, tüm öz[elliklerinin] karmaşık [bütünü], sahip sıfatıyla düşünüp taşınarak çıkan Aziz Sanço'nun, bu [durumda], bu bir t[ek özellik] hakkında [Sanço'nun] basit [refleksiyonundan başka bir şey ol]madığını unutmamalıyız. Bu özelliği Sanço, karmaşık bütünün ye[rine], bir tek, salt düşünüp taşın[an niteliğini ve] tüm özelliklerinin karşısına refleksiyonun yalnızca [bir tek] niteliğini, yani bir Ben'i ve kendisini, tasavvur edilen Ben olarak öne s[ürerek kendi Ben'ine] dönüştürüyor.

Kendisine karşı bu düşmanca tutumu, kendi ilgileri ve özellikleri hakkındaki bu vakarlı Benthamcı muhasebe parodisini[106] şimdi kendi ağzından dinliyoruz:

> Sayfa 188: "Bir ilgi, neye yönelik olursa olsun, eğer ben ondan kurtulmayı başaramazsam, benim şahsımda bir köle kazanmış olur. Artık o benim değil, ben onun mülkiyetiyim. O yüzden, Eleştiri'nin, ancak çözülme halinde kendimizi iyi hissetmemiz gerektiği yönündeki talimatını kabul edelim."

"Biz!" – Peki kimiz "Biz"? "Eleştiri'nin talimatını kabul etmek" "Bizim" aklımızın ucundan geçmez. – Demek ki, şu an "eleştiri"nin polis gözetiminde olan Aziz Max burada, "herkes için bir ve aynı refahı", "bir ve aynı şey karşısında herkesin eşit esenlik" duymasını, "*dinin* doğrudan diktasını" talep ediyor.

Onun sıra dışı anlamdaki ilgisi, burada semavi bir ilgisizlik olarak ortaya konuyor.

Kaldı ki burada, mevcut toplumda bir "ilgi"nin "onun şahsında bir köle kazanıp kazanamayacağı"nın ve "kendisini kurtarmayı başarıp başaramayacağı"nın hiç de Aziz Sanço'ya bağlı olmadığına uzun uzadıya girmemize artık gerek yok. İş bölümü ve sınıf ilişkileri yoluyla ilgilerin sabitlenmesi, "arzular"ın ve "düşünceler"in sabitlenmesinden çok daha anlaşılırdır.

Eleştirel eleştiriye üstün gelebilmesi için azizimizin hiç olmazsa çözülmenin çözülmesine kadar ilerlemiş olması gerekirdi; zira aksi takdirde çözülme, onun kurtulmayı başaramadığı bir ilgi haline gelir ve onun şahsında bir köle kazanmış olur. Çözülme, artık onun mülkiyeti değildir, aksine o çözülmenin mülkiyetidir.

Eğer az önce verilen örnekte tutarlı olmak istiyorsa, [şevkini] "şevki"ne [karşı bir "çıkar" olarak ele almak] ve ona karşı ["uzla]şmaz bir düşman" olarak tu[tum almak zorundaydı. Ama aynı zamanda], "buz gibi soğuk" şevki karşısındaki ["buz gibi soğuk" ilgisiz]liğini ele almalı ve a[ynı şekilde "buz gibi soğuk"] olmalıydı. Böylece elbette, asıl "ilgi"sini ve kendisini, spekülatif [bir topuk üzerinde daire] çizdiği "itiraz[ından" esirgemiş] olacaktı. – O, bunun yerine, istifini bozmadan sözlerini sürdürüyor (agy.):

> "Ben yalnızca Kendi mülkiyetimi Kendim için güvence altına alma" (yani, kendimi kendi mülkiyetimden koruma) "tasasını taşımak istiyorum; onu güvence altına almak içinse onu her an tekrar kendi içime alıyor, ondaki en ufak bağımsızlaşma yönelimini yok ediyor, sabitleşmesine, sabit bir fikir ya da tutku haline gelmesine fırsat vermeden yutuyorum."

Stirner, kendi mülkiyeti olan kişileri acaba nasıl "yutuyor"!

Stirner, az önce "eleştiri" tarafından kendisine bir "vazife" verilmesine izin vermiş bulunuyor. Bu "vazife"yi, şunu söyleyerek, hemen tekrar yuttuğunu iddia ediyor:

> "Ancak, bunu kendi insani vazifem adına değil, kendimi bununla görevli kıldığım için yapıyorum."

Kendimi bununla vazifelendirmesem, az önce işittiğimiz üzere, mülkiyet sahibi değil, hakiki egoist değil, köle olurum; kendime, hakiki bir egoist olarak yapmam gerektiği gibi yaratıcı olarak davranmış olmam. Demek ki biri, hakiki egoist olmak istiyorsa, kendisine "eleştiri" tarafından tayin edilen bu "vazife"yle kendini vazifelendirmesi gerekiyor. O halde bu genel bir vazife, herkes için bir vazife, sadece *Onun* vazifesi değil, onun da *vazifesi*dir. –Öte yandan hakiki egoist burada, bireylerin çoğunluğu tarafından erişilmez bir ideal olarak ortaya çıkar; çünkü (sf. 434) "doğuştan sınırlı zekâlar, tartışmasız en kalabalık insan sınıfını oluşturur" –ve bu "sınırlı zekâlar", o sınırsız kendini-ve-dünyayı-yutma sırrına nasıl ersinlerdi–. Kaldı ki bu, yok etme, yutma vb. gibi korkunç ifadeler, yukarıda geçen "buz gibi soğuk en uzlaşmaz düşman" için yeni bir tabirden başka bir şey değil.

Şimdi nihayet, Stirner'in komünizme karşı itirazlarına dair bir fikir oluşturabilecek bir konuma gelmiş bulunuyoruz. Bu itirazlar, onun –içinde bizzat yeniden [dir]ildikleri– kendisiyle barışık egoizminin geçici, üstü örtülü bir biçimde meşrulaştırılmasından öte bir şey değildi. "*Bir ve aynı şey karşısında*

*herkesin eşit esenliği*", *Bizlerin* [kendimizi ancak çözülme] halinde iyi hissetmemiz gerektiği" talebinde [yeniden] dirilir. ["*Tas*]*a*", kendi Ben'ini mülkiyet olarak güvence altına almanın [biricik "tasa"sı olarak] dirilir. [Ama "zama]nla", bir [tekliğe], yani [yaratıcı ve yaratının] tekliğine [nasıl ulaşılacağı "tasası"] tekrar dirilir. En sonun[da h]ümanizm yeniden belirir; erişilmez ideal olan [haki]ki egoist [olarak ampi]rik bireylerin karşısına çıkar. Yani bu, "Kitap"ın 117. sayfasına göre şu anlama geliyor: Kendisiyle barışık egoizm, her insanı aslında "gizli bir polis devleti"ne dönüştürmek istiyor. Casus ve muhbir "refleksiyon", tinin ve bedenen her kımıltısını gözetim altında tutar; her edim ve her düşünce, her yaşam ifadesi onun için bir refleksiyon konusudur; yani polisiye bir konudur. Kendisiyle barışık egoist, insanın bu "doğal güdü" ve "refleksiyon" (içsel ayaktakımı, yani yaratı ve içsel polis, yani yaratıcı) olarak bölünmüşlüğünden oluşur.[*62]

Hess ("*Son Filozoflar*", sf. 26), azizimizi şöyle kınamıştı:

> "O, durmaksızın eleştirel vicdanının gizli polisinin gözetimi altında. ... 'Eleştirinin çözülme halinde kendimizi iyi hissetmemiz gerektiği'... 'talimatını' unutmadı. ... Egoist, ona durmaksızın eleştirel vicdanını hatırlatır ve hiçbir şeyle, kendisini ona tümüyle verecek şekilde ilgilenemez" vb.

Aziz Max, buna şu yanıtı verme "cüretini gösteriyor":

> "Hess, Stirner hakkında, o sürekli ... vb. diye konuştuğunda, bu sözler, o eleştirdi mi gelişigüzel" (yani öylesine: biricik) "eleştirmez, boş konuşmaz, aksine gerçekten" (yani insani) "eleştirmek ister, demekten başka ne anlama gelir?"

Hess, gizli polisten vb. söz ettiğinde "başka ne anlama geldiği" Hess'in yukarıda aktardığımız pasajında o kadar açık anlaşılıyor ki, Aziz Max'ın bu konudaki "biricik" anlayışı bile bunu ancak kasıtlı bir çarpıtma olarak açıklayabilir. Onun "düşünme virtüözlüğü", burada yalan söyleme virtüözlüğüne dönüşmektedir; bunun başvurabileceği biricik çare olması sebebiyle kendisini kınamıyoruz. Ne var ki bu, yalan söyleme hakkına dair "Kitap"ın başka bir yerinde yaptığı ince ayrımlara hiç mi hiç uymuyor. Ayrıca Sanço'nun, "o eleştirdi mi", kesinlikle "gerçekten" eleştirmediğini, aksine "gelişigüzel eleştirdiğini" ve "boş konuştuğunu" ona hak ettiğinden daha çok kez kanıtladık.

Velhasıl, yaratıcı olarak gerçek egoistin, yaratık olarak kendisine karşı tutumu, önceleri, onun kendisini yaratık olarak sabitlediği bir belirlenime karşı, örneğin

kendisini kendisine karşı, düşünen olarak, tin olarak, aynı zamanda-farklı-belirlenmiş olarak, beden olarak ileri sürmek biçiminde belirlenmişti. Daha sonraları, artık kendisini *gerçekten* aynı zamanda-farklı-belirlenmiş olarak değil de, aynı zamanda-farklı-belirlenmişliğin salt tasavvuru olarak ileri sürdü; yani yukarıdaki örneğe göre söyleyecek olursak, aynı zamanda-düşünmeyen, düşüncesiz ya da düşünceye kayıtsız olarak ileri sürdü. Ama bu tasavvuru da, saçmalığı ortaya çıkar çıkmaz terk etti. Yukarıda, spekülatif topuk üzerindeki dairesel hareketten söz edilen pasaja bakınız. Yani, buradaki yaratıcı faaliyet, bu tek bir belirlenmişliğe, örneğimizde düşünmeye, kayıtsız kalabileceği refleksiyonundan ibaretti; genel olarak düşünüp taşınmaktan ibaretti. Bu sayede, yarattığı bir şey varsa eğer, elbette yalnızca refleksiyon belirlenimleri yaratmış olur (örneğin ateş tüküren türlü arabesklerle üstü örtülen basit özüyle karşıtlık tasavvuru).

Bir yaratı olarak kendisinin *içeriğine* gelince, onun hiçbir yerde bu içeriği, bu belirli özellikleri; örneğin kendi düşünmesini, kendi hevesini vb. yaratmadığını, yalnızca yaratı olarak bu içeriğin refleksiyon belirlenimini, bu belirli özelliklerin kendi yaratıları olduğu tasavvurunu ortaya koyduğunu gördük. Onun tüm özellikleri kendinde mevcuttur ve bunların nereden geldiği umurunda değildir. Dolayısıyla, onları ne geliştirmesi gerekiyor –mesela bacaklarına hâkim olmak için dans etmeyi öğrenmeye ya da kendi düşünmesinin sahibi olmak için herkese bahşedilmeyen ve herkesin edinemediği düşünme malzemesini çalışmak–, ne de gerçekte bir bireyin nereye kadar gelişebileceğini belirleyen dünya koşullarının umurunda olması gerekiyor.

Stirner gerçekten yalnızca bir tek özellik sayesinde diğerinden (yani, geri kalan tüm özelliklerinin bu "diğeri" tarafından bastırılması) kurtuluyor. Gerçekte ise o bunu, bu özellik yalnızca özgür bir gelişim göstermekle, yalnızca bir yetenek olarak var olmakla kalmayıp aynı zamanda dünya koşulları bir özellikler *bütünlüğünü* düzenli bir şekilde gelişti[rmesine –yani iş]bölümü sayesinde– [izin ver]diği [öl]çüde; [bu nedenle de] bir [tek tutkunun, me]sela [daha önce göstermiş olduğumuz] üzere kitap yaz[ma] tutkusunun ba[şat uğr]aş haline getirilmesine izin verdiği ölçüde yapar. Aziz [Max'ın] yaptığı gibi, insanın bir [tutkuyu], bütün diğerlerinden ayrı olarak [tat]min edebileceğini, o tutkuyu *kendisini*, yani tüm canlı bireyi tatmin etmeden tatmin edilebileceğini öne [sürmek başlı başı]na bir [saçmalıktır]. Bu tutku soyut, yalıtık bir nitelik kazanıyorsa, yabancı bir güç olarak karşıma çıkıyorsa, yani bireyin tatmini tek bir tutkunun tek yönlü tatmini olarak beliriyorsa, bunun sebebi kesinlikle bilinç ya da "iyi niyet" değildir, Aziz Max'ın tasavvur ettiği gibi özelliğin kavramı

üzerine refleksiyon eksikliği ise hiç mi hiç değildir.

Bunun sebebi *bilinç* değil, *varlık*tır; düşünme değil yaşamdır; bunun sebebi bireyin ampirik gelişimi ve yaşam ifadesidir ki bu da keza dünya koşullarına bağlıdır. Söz konusu bireyin içinde yaşadığı koşullar, onun diğer özelliklerinin güdük kalması pahasına yalnızca tek bir özelliğinin, üstelik de tek yönlü olarak gelişmesine izin veriyorsa, eğer bu koşulların onun yalnızca bu tek bir özelliğini geliştirmesi için malzeme ve zaman sunuyorsa, o halde bu birey kaçınılmaz olarak tek yönlü, sakat bir gelişim gösterecektir. Ahlaki vaazların burada bir yararı yoktur. Diğerlerinden çok gözetilen bu bir tek özelliğin gelişim tarzı da yine, bir yandan onun gelişimi için gerekli maddi olanakların bulunmasına, öte yandan da diğer özelliklerin nasıl ve ne ölçüde bastırıldığına bağlıdır. Örneğin düşünce, tam da bu belirli bireyin düşüncesi olduğundan, *onun* kişiliği ve içinde yaşadığı koşullar tarafından belirlenen düşüncesi olarak kalır. Demek ki düşünen bireyin, düşünmesinin kendi düşünmesi, kendi mülkiyeti olduğunu ilan etmesi için, önce düşünme olarak düşünme üzerine uzun uzadıya refleksiyonda bulunmasına ihtiyaç yoktur. Bu, en başından beri kendisine ait olan, kendine özgü belirlenmiş düşünmesidir. Ve tam da onun bu kendine özgülüğü, [Aziz] Sanço['da] o[nun] "karşıtı" [olarak ortaya çıktı], yani "*kendinde*" kendine özgülük [olan] kendine özgülük [olarak.] Örneğin, yaşamı, çeşitli faaliyetlerden ve dünyayla pratik bağlardan oluşan geniş bir alanı kapsayan, dolayısıyla da çok yönlü bir hayat süren bir bireyde düşünme, diğer tüm yaşam ifadeleriyle aynı evrensel niteliğe sahiptir. Bu nedenle kendini ne soyut düşünme olarak sabitler ne de birey düşünmeden bir diğer yaşam ifadesine geçiş yaptığında teferruatlı refleksiyon hokkabazlıklarına ihtiyaç duyar. Bu, her zaman en başından itibaren bireyin toplam hayatında *ihtiyaca* göre yok olan ve kendini yeniden üreten bir etmendir.

Faaliyeti bir yandan zahmetli çalışmayla ve diğer yandan da düşünme hazzıyla sınırlı olan, dünyası Moabit'ten Köpenick'e kadar uzanıp arkası tahtalarla çivilenip kapatılmış Hamburger Tor'da[107] son bulan, bu dünyayla ilişkileri berbat sosyal durumu nedeniyle asgariye düşen belli bir Berlinli muallim ya da yazar söz konusu olduğunda, böyle bir birey düşünme ihtiyacı hissettiğinde, düşünmenin tıpkı bu bireyin ve yaşamının kendisi kadar soyut hale gelmesi kaçınılmazdır. Düşünmenin onun için, yani dirençten tamamen yoksun olan biri için sabit bir güç, kullanımı bireye "kötü dünyası"ndan anlık bir kurtuluş, anlık bir haz tatma olanağı sunan bir güç haline gelmesi kaçınılmazdır. Böyle bir bireyde, geriye kalan az sayıdaki, dünya ilişkilerinden çok insan bedeninin yapısından kaynaklı arzular kendilerini yalnızca *reperkussion*[356] aracılığıyla dışa

vururlar; yani sınırlı gelişimleri içerisinde, tıpkı düşünme gibi, aynı tek yönlü ve zorba niteliği edinirler, yalnızca uzun aralıklarla ve baskın arzunun azmasıyla canlanıp ([batın]da spazm gibi doğrudan fiziksel olaylar desteğiyle) ortaya çıkarlar ve [kendilerini,] [düşünme üzerindeki egemenliklerini] sürdür[mek suretiyle] sıra[dan, doğal] arzunun en zorbaca şekilde bastırılmasıyla, şiddetle, cebren dışa vururlar. Bu ampirik [olgu üzeri]ne muallim[ce] düşünmenin, muallimlere özgü bir tarzda [düşünüp taşındığına ve derin düşüncelere daldığına k]uşku yok. [Fakat] Stir[ner'in] genel olarak [kendi özellik]lerini "yarattığı"na dair yavan duyuru, onların belirli [g]elişimini dahi [açıklamaz]. Bu özelliklerin evrensel ya da yerel ölçekte ne ölçüde gelişecekleri, yerel darlıkları ne ölçüde aşacakları ya da onlarda tutulu mu kalacakları, Stirner'e değil dünya ticaretine ve kendisiyle içinde yaşamakta olduğu yerelin onda ne kadar pay aldığına bağlıdır. Elverişli koşullar altında tek tek bireylerin bölgesel dar kafalılıktan kurtulabilmelerini olanaklı kılan, kesinlikle bireylerin refleksiyonda yerel dar kafalılıktan kurtulmayı imgelemeleri ya da niyet etmeleri değil, aksine bireylerin kendi ampirik gerçeklikleri içinde ve ampirik ihtiyaçlarla belirlenmiş olarak bir dünya ticareti üretmeyi başarmış olmalarıdır; yalnızca bu olgudur.[*63]

Azizimizin, kendi özellikleri ve tutkuları hakkındaki zorlu refleksiyonuyla ulaştığı tek şey, onlarla durmaksızın didişmesi ve dalaşması yüzünden bunlardan alacağı hazza ve tatmine limon sıkmasıdır.

Aziz Max, yukarıda söylendiği gibi, kendisini yalnızca yaratı olarak yaratıyor; yani, kendisini bu yaratı kategorisine dahil etmekle yetiniyor. Yaratıcı olarak faaliyeti, kendisini yaratı olarak görmek[ten] ibaret; bunu yaparken de, kendi içindeki bu bölünmeyi [yaratıcı] olarak [ve k]endi [ürünü] olan yaratı olarak kendisini [tek]rar çöz[meye] dahi yeltenmiyor. ["Önemli" v]e "önemli olmayan" biçimindeki bölünme [onda] kalıcı [bir] yaşam süreci, [dolayısıyla da salt bir g]örünüş [haline] geliyor; yani, onun asıl yaş[a]mı, yalnızca ["saf"] refleksiyon[da] varlık göstermektedir, gerçek [bir] varoluş [bile] değildir. [Çünkü bu varoluş her a]n [kendisinin ve refleksiyonunun] dışında olduğundan, [beyhude bir çabayla refleksiyonu] önemli göster[me]ye çalışıyor.

> "Fakat bu düşman" (ya[n]i yaratı olarak hakiki egoist) "kendisini kendi bozgunu içerisinde yarattığı [için], bilinç, onu kendisine sabitlediğinden, ondan kurtulacağı yerde, hep buna takılı kaldığı ve kendisini hep kirlenmiş olarak gördüğü için ve aynı zamanda çabasının bu içeriği, en düşük düzeyde olduğu için, biz, yalnızca kendi kendisiyle ve küçük eylemiyle" (eylemsizliğiyle) "sınırlı ve kendi üzerine *kara kara düşünen*, *mutsuz* olduğu kadar da *zavallı* bir kişilik görüyoruz." (Hegel.)

Şimdiye kadar Sanço'nun yaratıcı ve yaratı bölünmesi hakkında söylediklerimizi, sonunda bizzat kendisi mantıksal bir biçimde ifade ediyor: Yaratıcı ve yaratı, varsayan ve varsayılan, ya da ([onun Ben] varsayımı [bir] *tayin etme* olduğu ölçüde) tayin eden ve tayin edilen bir Ben'e dönüşür:

> "Ben kendi payıma, kendimi *varsayarak* bir varsayımdan hareket ediyorum; fakat benim varsayımım kendi kusursuzluğuna ulaşma gayretinde değil" (Aziz Max daha çok onun aşağılanması gayretinde) "aksine o bana yalnızca, hazzına varmama ve tüketmeme hizmet ediyor." (imrenilesi bir haz!) "Şu an yalnızca kendi varsayımımla besleniyorum ve ancak onu tüketerek varım. Fakat *bu nedenle*" (mühim bir "bu nedenle!") "söz konusu varsayım bir varsayım değildir; *zira*" (mühim bir "zira!") "Ben biricik olduğum için" (bunu şöyle okumalı: Hakiki, kendisiyle barışık egoist olduğum için) "varsayan ve varsayılan bir Ben ('kusursuz olmayan' ve 'kusursuz' bir Ben ya da İnsan) ikiliğinden haberim yok" –bunu da şöyle okumalı: Ben'imin kusursuzluğu yalnızca, kendimi her an kusursuz olmayan Ben olarak, yaratı olarak bilmemden ibarettir– "*aksine*" (en mühim "Aksine!") "kendimi tüketmem, sadece benim var olmam anlamına gelir." (Bunu şöyle okumalı: Benim var olmam, burada sadece, varsayılan kategorisini kendimde imgelemde tükettiğim anlamına gelir.) "Kendimi her an genel olarak öncelikle tayin ettiğim ya da yarattığım için kendimi varsaymıyorum" (yani varsayılan olarak, tayin edilen ya da yaratılan olarak tayin ettiğim ve yarattığım için) "ve benim ben olmamı sağlayan tek şey, varsayılmış olmam değil, tayin edilmiş olmamdır" (Bunu şöyle okumalı: Ve olmamı sağlayan tek şey, kendi tayin edişime varsayılmış olmamdır) "ve yine yalnızca, kendimi tayin ettiğim anda tayin edilmiş olurum; yani ben aynı anda hem yaratıcı hem de yaratıyım."

Stirner "tayin edilmiş bir adamdır"[358], çünkü Stirner daima tayin edilen bir Ben'dir ve Ben'i "*aynı zamanda* adam"dır. (*Wigand*, sf. 183) "*Bu nedenle*" ağırbaşlı bir adamdır; "*zira*" o asla ihtiraslar tarafından taşkınlıklara sürüklenmez; "*dolayısıyla*" yurttaşların ağırbaşlı olarak tanımladıkları adamdır, "*fakat*" onun tayin edilmiş bir adam olması, onun her daim kendi dönüşümlerinin ve kırılmalarının muhasebesini tuttuğu "anlamına gelir yalnızca".

Şimdiye dek, Stirner'den sonra bir kez de Hegel'in diliyle ifade edecek olursak, yalnızca "bizce" olan, yani onun tüm yaratıcı faaliyetinin, genel refleksiyon belirlenimleri dışında herhangi bir içeriğe sahip olmadığı, şimdi bizzat kendisi tarafından "tayin ediliyor". Zira Aziz Max'ın "öz"e karşı mücadelesi, burada,

kendisini öz ile, daha doğrusu saf, spekülatif özle özdeşleştirmesiyle "nihai amacına" ulaşmış oluyor. Yaratıcı ile yaratı ilişki[si], *kendi kendini varsaymanın* bir iza[hına dön]üşüyor; yani Stirner, Hegel'in "[öz öğretisi]"nde refleksiyon hakkında [söylediklerini], son derece "bece[riksiz"] ve karman çorman bir [tasavvura dönüştürüyor]. Aziz Max, [kendi] refleksiyonunun *bir* [etmenini], [tayin eden refleksiyonu çekip] aldığından, [imgel]emleri "nega[tif" hale geliyor; zira] kendisini vs., [kendini tayin ed]en ve tayin edilen arasındaki ay[rım] olarak "kendi kendinin [varsayımına" ve re]fleksiyonu, yaratıcı ve yaratının mistik karşıtlığına dönüştürüyor. Bu arada, Hegel'in, "*Mantık*"ın bu bölümünde "yaratıcı hiç"in "manevralarını" tartıştığına işaret etmek gerekir ki, bu da Aziz Max'ın daha 8. sayfada kendisini neden bu "yaratıcı hiç" olarak "tayin etmek" zorunda kaldığını açıklıyor.

Biz şimdi, Aziz Max'ınkisiyle karşılaştırmak için Hegel'in kendi-kendini-varsayma tanımından birkaç cümleyi "araya yerleştirmek" istiyoruz. Fakat Hegel bizim *Jacques le bonhomme* kadar tutarsız ve "gelişigüzel" yazmadığından, söz konusu cümleleri, Sanço'nun büyük önermesiyle uyuşturabilmek için *Mantık*'ın farklı sayfalarından alıp derlememiz gerekecek.

> "Öz kendi kendisini varsayar; bu varsayımın tasfiyesi de özün kendisidir. Bu, kendini kendinden iterek uzaklaştırma ya da kendisine karşı kayıtsızlık, kendisiyle negatif ilişki olduğundan, öz bu şekilde kendisini kendisinin karşıtına tayin eder. ... Tayin etmenin varsayımı yoktur ... öteki olan, ancak özün kendisi aracılığıyla tayin edilir... Dolayısıyla refleksiyon yalnızca kendisinin negatifi olarak vardır. Varsayan olarak refleksiyon, tam tamına tayin eden refleksiyondur. Yani, bir teklik içinde kendisi olan ve kendisi olmayan" ("aynı anda hem yaratıcı hem de yaratı") "olmaktan ibarettir". (Hegel, *Mantık*, II, sf. 5, 16, 17, 18, 22.)

Stirner'in "düşünme virtüözlüğü"nden, araştırmalarını Hegel'in Mantık'ında sürdürmesi beklenirdi. Ne var ki o bundan ihtiyatla kaçınmış. Çünkü bunu yapmış olsaydı, salt "tayin edilmiş" Ben olarak, yaratı olarak; yani *varoluşa* sahip olduğu ölçüde, salt bir *görünüşte*-Ben olduğunu ve ancak var *olmadığı* ölçüde, kendisini sadece tasavvur ettiği ölçüde "*varlık*" olduğunu, *yaratıcı* olduğunu keşfederdi. Biz, onun bütün özelliklerinin, bütün faaliyetinin ve dünyaya tüm yaklaşımının, kendi kendine imgelediği salt bir görünüşten ibaret olduğunu, "nesnellik ipi üzerinde cambazlık"tan başka bir şey olmadığını görmüştük ve daha da göreceğiz. Onun Ben'i daima dilsiz, gizli bir "Ben"dir; o, *öz* olarak tasavvur edilen *Ben*'de gizlidir.

Yaratıcı faaliyeti içindeki gerçek egoist, yalnızca spekülatif refleksiyonun ya da saf özün farklı kelimelerle bir açıklaması olduğundan, buradan, "doğal üreme yoluyla" "efsanesine göre", daha önce de hakiki egoistin "meşakkatli yaşam mücadelesi"ni incelerken ortaya çıktığı gibi, onun "yaratıları"nın kendilerini, özdeş[lik], fark, eşitlik, eşitsiz[lik, karşı]tlık vs. gibi en basit refleksiyon belirlenimleriyle sınırladıkları sonucu çıkar. Bunlar, "haberi [Köln'e kadar ul]aşmış olan" ["kendi"nde] açıklığa kavuşturmaya [çalıştığı refleksiyon] belirlenimleridir. Onun *önkoşulsuz* [Ben]'i [hakkında] ileride birkaç kelam daha duyma fırsatı bula[cağız]. Bakınız, ayrıca "Biricik".

*Sanço'*nun tarih kurgusunda, Hegel'in yöntemi kullanılarak sonraki tarihsel görüngü bir öncekinin nedenine, yaratıcısına nasıl dönüştürülüyorsa; kendi deyimiyle bugünkü Stirner, dünkü Stirner'in yaratısı olsa da, bugünkü Stirner'in kendisiyle barışık egoisti, dünkü Stirner'in yaratıcısına dönüştürülüyor. Ne var ki refleksiyon, bunu tersine çevirir ve refleksiyonda dünkü Stirner, refleksiyonun ürünü olarak, tasavvur olarak bugünkü Stirner'in yaratısıdır; tıpkı dünya ilişkileri refleksiyonda, onun refleksiyonunun *yaratıları* olması gibi.

[illegible]

§ 5. 16. 17. 18. 22.

[illegible]

*El yazmasının 53. sayfası, bölüm "III. Aziz Max"*

> Sayfa 216: "Sizi tam da kendinizden eden özgürlüğü 'kendini-inkâr'da *aramayın*, kendinizi *arayın*" (yani, kendinizi kendini inkârda arayın) "*egoist olun*, her biriniz *kadir-i mutlak* birer Ben olun!"

Önceki tecrübelerimizden sonra, Aziz Max ileride bu cümleye karşı yine yaratıcı ve en uzlaşmaz düşman olarak tutum takınır ve "*kadir-i mutlak* bir Ben ol" şeklindeki ulvi ahlaki postulatını, herkesin nasıl olsa elinden geleni yaptığı ve yaptığı neyse elinden gelenin de o olduğu –ki böylece o Aziz Max'ın gözünde elbette "kadir-i mutlak" olur– yönünde "çözümlerse" şaşırmamalıyız. Ayrıca yukarıdaki cümlede, kendisiyle barışık egoist saçmalığı da özetleniyor. Önce arayışa dair ahlaki buyruk, yani kendi-kendini-arama buyruğu veriliyor. Bu da, kişinin, henüz olmadığı bir şey, yani egoist olması gerektiği biçiminde belirleniyor ve bu egoist de, "kadir-i mutlak Ben" olmakla belirleniyor. Böylece kendine özgü yetenek gerçek bir şey olmaktan çıkıp Ben'e, mutlak güce, kudret hayaline dönüşmüş oluyor. O halde, kendi kendini aramak, olduğundan başka bir şey olmak, *kadir-i mutlak* olmak; yani Hiç'e, olmayan bir şeye, sanrıya dönüşmek demektir.

---

Şimdi öyle ilerlemiş durumdayız ki artık, Biricik'in en büyük gizemlerinden birini ve aynı zamanda da uygar dünyayı uzunca bir süredir endişeli bir merak içinde bırakan bir sorunu, açığa çıkarmak, çözüme kavuşturmak mümkün.

Szeliga kimdir? Eleştirel "*Literatur-Zeitung*"dan bu yana (bkz: "*Kutsal Aile*" vb.), Alman felsefesinin gelişimini izleyen herkes bu soruyu soruyor. Szeliga kimdir? Bu ismin barbarca tınısını işiten herkes kulak kabartıyor, herkes soruyor – Yanıt veren yok.

Szeliga kimdir? Aziz Max bu "sırların sırrı"nı çözecek anahtarı veriyor bize:

*Szeliga, yaratık olarak Stirner'dir; Stirner, yaratıcı olarak Szeliga'dır*. Stirner "Kitap"taki "Ben", Szeliga "Kitap"taki "Sen"dir.

Yaratıcı Stirner, bu nedenle yaratık Szeliga'ya "en uzlaşmaz düşman"ı olarak davranıyor. Szeliga, Stirner'e karşı bağımsızlığını elde etmeye kalkıştığı anda –bu doğrultuda "*Norddeutsche Blätter*"de[360] bir girişimde bulunmuştu– Aziz Max onu "tekrar kendi içine geri alır"; bu, Szeligacı girişime karşı Wigan'daki *Savunmalı Yorum*'un 176-179. sayfalarında gerçekleşen bir deney. Ancak yaratıcının yaratıya karşı, Stirner'in Szeliga'ya karşı mücadelesi yalnızca görünüştedir: [Sz]eliga yaratıcısına karşı [şimdi], bu [yaratıcısına] ait söylemleri öne sürer; örneğin "[saf,] çıplak beden düşün[cesizli]k"tir. (*Wigand*, sf. 148)

Aziz [Max], daha önce gördüğümüz üzere, [çıplak e]ti, bedeni, yalnızca [oluşumun]dan önce [düşünmüş] ve b[u vesile]yle bedeni, "düşünce[den] başka olan", düşünce-olmayan ve dü[şün]meyen şey olarak [belirlemişti]; dolayısıyla düşüncesizlik olarak tanımlamıştı. Hatta daha ilerideki bir pasajda, *yalnızca* düşüncesizliğin (tıpkı önceleri bunun *yalnızca* et olması gibi; yani ikisi özdeşleştiriliyor) kendisini düşüncelerden koruduğunu açıkça söylüyor. (sf. 196) –Bu gizemli bağlamın daha da çarpıcı bir kanıtını Wigand'da buluyoruz. "Kitap"ın daha 7. sayfasında "Ben"in, yani Stirner'in "Biricik" olduğunu görmüştük. Şimdi "*Yorum*"un 153. sayfasında "Sen"ine hitap ediyor: "*Sen*"... "*söylem*in *içeriği*sin", yani "Biricik"in içeriğisin. Yine aynı sayfada şöyle deniyor: "*onun kendisinin*, yani *Szeliga*'nın, *söylemin içeriği* olduğunu, gözden kaçırıyor." Aziz Max'ın birebir söylediği gibi, "Biricik" söylemdir. "*Ben*" olarak, yani *yaratıcı* olarak ele alındığında, *söylemin sahibidir*; o, *Aziz Max*'tır. "*Sen*" olarak, yani *yaratı* olarak ele alındığında, *söylemin içeriğidir*; o, az önce bize ifşa edildiği üzere *Szeliga*'dır. Yaratı, Szeliga, sahneye fedakâr egoist, yozlaşmış Don Kişot olarak çıkarken, yaratıcı, Stirner, sıradan anlamda egoist olarak, kutsal Sanço Panza olarak çıkar.

Böylece burada, yaratıcı ve yaratı karşıtlığının diğer yönü ortaya çıkmaktadır. Bu iki yönün her biri karşıtını kendinde içerir. Sıradan anlamda egoist Sanço Panza Stirner, burada, fedakâr ve hayali egoist Don Kişot Szeliga'nın üstesinden, kutsalın dünya egemenliğine inancıyla Don Kişot *olarak* gelir. Peki Stirner'in sı[radan] anlamda egoisti [za]ten San[ço Panza]'dan başkası mıydı ki ve onun fedakâr ego[isti] Don Kişot'tan [öte] kimdi? Ve şim[diye kadar var olan biç]imiyle [aralarındaki ili]şki, [Sanço Panza Stirner] ile Don Kişo[t Szeliga'nın] ilişkisi değil miydi? [Şimdi] Sanço Panza [olarak] Stirner, sadece ve sadece, Don Kişot [olarak Szeliga'y]ı, Don [Kişotluk]ta kendisinin ona [üstün] geldiğine ve [böylesi] bir [role uygun] olarak, varsayılan genel Don [Kişotluk olarak, sab]ık efendisinin (hizmetkâr sadakatiyle ant içtiği) D[on Kişotluğuna] karşı [hiçbir] eylemde bulunmadığına ve bu sırada onun daha Cervantes'te gelişmiş bulanan kurnazlığını gösterdiğine inan[dırmak i]çin, ken[disine Sanço olarak sa]hiptir. Dolayısıyla meselenin gerçek özü itibarıyla o, pratik küçük burjuvanın savunucusudur ama küçük burjuvaya özgü bilinçle mücadele eder. Bu bilinç de son tahlilde, küçük burjuvanın, kendisi için erişilmez olan burjuvaziye dair idealize edilmiş tasavvurlarıyla sınırlıdır.

Nitekim, Don Kişot şimdi Szeliga olarak eski silahtarına hizmetkârlık etmektedir.

Yeni "dönüşmüş" haliyle Sanço'nun eski alışkanlıklarını hâlâ fazlasıyla

koruduğunu her sayfada sergiler. "Yutmak" ve "tüketmek" hâlâ onun başlıca niteliklerinden. Onun "doğal korkaklığı" hâlâ ona öylesine hâkim ki, Prusya Kralı ve Prens LXXII. Heinrich gözünde "Çin İmparatoru"na ya da "Sultan"a dönüşüyor ve o, yalnızca, "A...[361] Meclisleri" hakkında konuşmaya cesaret edebiliyor. Torbasından çıkardığı atasözlerini ve ahlaki özdeyişleri etrafa saçmayı sürdürüyor ve "hayaletler"den korkmaya devam ediyor; hatta korkulması gereken tek şeyin onlar olduğunu öne sürüyor. Tek fark, kutsal-olmayan haliyle Sanço köylüler tarafından birahanede dolandırılırken, şimdi azizlik mertebesindeyken sürekli kendi kendini aldatıyor olmasıdır.

Ama gelin biz yine Szeliga'ya dönelim. Aziz Sanço'nun "Sen"ine atfettiği "söz"lerin hepsinde Szeliga'nın parmağı olduğunu çoktan keşfetmeyen var mıdır? Üstelik, yalnızca "Sen"in sözlerinde değil Szeliga'nın yaratıcı olarak, yani *Stirner* olarak sahnede olduğu sırada sarf ettiği sözlerde de her zaman Szeliga'nın izini sürmek mümkün. Ancak, Szeliga yaratı olduğu için "*Kutsal Aile*"de yalnızca bir "sır" olarak baş gösterebildi. Bu sırrı ifşa etmek yaratıcı Stirner'e düşüyordu. Biz, elbette, bunun kökeninde büyük, kutsal bir maceranın yattığını tahmin etmiştik. Yanılmadık da. Gerçekte şimdiye kadar ne görülmüş ne de duyulmuş olan biricik macera, Cervantes'in yirminci bölümde anlattığı yel değirmenleriyle yaşanan macerayı gölgede bırakır.

## 3. Teolog Yuhanna'nın Vahyi ya da "Yeni Bilgeliğin Mantığı"

Başlangıçta söz –logos– vardı. Yaşam ondaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parladı ve karanlık onu *kavramadı*. O, gerçek ışıktı, dünyanın içindeydi ve dünya ondan bihaberdi. O kendi *mülküne* geldi, ama onunkiler onu tanımadı. Ama tüm onu kabul edenlere, Biricik'in [is]mine iman edenlere mülkiyet sahibi olma gücünü verdi. [Peki a]ma Biricik'i hiç [gören] oldu mu?[362]

Şimdi gelin "yeni bilgeliğin man[tığı"nda "dünyanın] bu ışığı"nı inceleyelim, [zira Aziz] Sanço daha [önce yıkıp] yok ettikleriyle yetinmiyor.

[Bizim "b]iricik" yazarımız söz konusuyken, onun [dehasının] temelinin, onun kendine özgü düşünme [virtüözlüğünü] oluşturan bir [dizi] parla[k kiş]isel yetenekten [ibaret o]lduğu [apaç]ıktır.

[T]üm bu yetenekler önceki bölümlerde ayrıntısıyla kanıtlanmış olduğundan, burada en önemlilerini kısaca listelemek yeterli olacaktır: Düşünmede üstünkörülük – karmaşıklık – tutarsızlık – itiraf edilmiş beceriksizlik – sonu

gelmez tekrarlar – kendi kendisiyle sürekli çelişme – eşi benzeri olmayan teşbihler – okuru yıldırma girişimleri – "Sen", "O", "Kişi" vb. kaldıraçlarla ve dolayısıyla, bu nedenle, zira, çünkü, fakat vb. bağlaçlar aracılığıyla sistematik düşünce aşırmaları – cehalet – hantal iddialar – vakur düşüncesizlikler –devrimci söylemler ve barışçıl düşünceler – atıp tutmalar – tumturaklı bayağılıklar ve ucuz bir küstahlıkla cilveleşmeler – aylak Nante'nin[108] mutlak kavrama yüceltilmesi – Hegelci geleneklere ve Berlin'de revaçta olan söylemlere bağımlılık – kısacası, Rumford usulü kalın (491 sayfa) bir dilenci çorbasının kusursuz fabrikasyonu.

Bu dilenci çorbasında kemik namına bir dizi *geçiş* yüzer; şimdi bunlardan, zaten pek gamlı olan Alman kamuoyunun eğlenmesi amacıyla birkaç *specimina*[363] paylaşmak istiyoruz:

> "Yapamaz mıydık – şimdi, ne var ki – kişi ara sıra paylaşır – artık şimdi –... kişinin sık sık adını duyduğu ... özellikle ... in etkinliğinden sayılır – bu demektir ki – sonuç olarak, şimdi açıkça söylenebilir ki – bu arada – nitekim, kaldı ki, burada düşünülebilir – eğer değilse – ya da belki –...dan ...ya ilerlemek ... zor değil – nitekim, belli bir bakış açısından aşağı yukarı şöyle itiraz edilir – örneğin, *vb."* – vs. ve olası tüm "dönüşümlerde".

Burada hemen, varlı[ğını], Sanço'nun [methedilen] becerikliliğine mi [yoksa] [düşünceleri]nin beceriksizliğine mi borçlu olduğu kestirilemeyen [mantıksal] bir numaradan söz edebiliriz. Bu numara, kesin belirlenmişliğe sahip birden çok yöne sahip bir tasavvurdan, bir kavramdan *tek bir* yönü, şimdiye kadarki yegâne ve biricik yön olarak çekip almaktan, bu yönü söz konusu kavrama onun *yegâne belirlenmişliği* olarak dayatmaktan ve bu söz konusu yöne karşılık diğer her bir yönü yeni bir isim altında orijinal bir şey olarak ileri sürmekten ibarettir. Daha sonra göreceğimiz gibi özgürlük ve kendine özgü[lük] kavramlarında söz konusu olan da budur.

Sanço'nun kişiliğinden çok, Alman teorisyenlerinin şu sıra içinde bulunduğu genel sıkıntıdan kaynaklanan kategoriler arasında ilk sırayı, pespayeliğin tamama erdiği nokta olan *pespaye ayrım* almaktadır. Azizimiz, tekil ve tümel, özel çıkar ve genel çıkar, sıradan egoizm ve fedakârlık gibi "en azap verici" karşıtlıklar içinde gezinip durduğundan, nihayetinde, iki yönün birbiriyle en pespaye tavizlere ve ilişkilere girdiği bir duruma ulaşılır ki bunlar da yine en ince ayrımlara dayanır. Bunların yan yana mevcudiyetleri "*de*" ile ifade edilir ve aralarındaki ayrımı sağlayan yine yavan bir "*ise*"dir. Böylesi pespaye ayrımlar,

şunlardır mesela: İnsanların birbirlerini nasıl *sömürdükleri* ama yine de kimsenin bunu *diğerinin zararına* yapmaması; bir şeyin bana ne ölçüde *içkin* ya da *verilmiş* olduğu; yan yana varlık sürdüren *insani* bir iş ile *biricik* bir işin kurgulanması; *insani* yaşam için vazgeçilmez olan ve *biricik* yaşam için vazgeçilmez olan; neyin saf kişiliğe ait olduğu ve neyin nesnel olarak rastlantısal olduğu –ki Aziz Max, kendi bakış açısından hareketle bunun için herhangi bir ölçüte sahip değildir–; neyin *paçavradan* neyin insan *teninden* sayıldığı; nelerden yadsıma yoluyla büsbütün *kurtulduğu* ya da neleri *kendine mal ettiği*; ne ölçüde salt özgürlüğünü ya da salt özgünlüğünü feda ettiği; hangi durumda onun *da* fedakârlıkta bulunduğu ama bunu yalnızca aslında fedakârlıkta bulunmuyor *ise* yaptığı; beni başkalarıyla neyin bağ olarak ilişkilendirdiği ve neyin kişisel ilişki olarak ilişkilendirdiği. Bu ayrımların bir bölümü kesinlikle pespayedir, bir diğer bölümü de, en azından Sanço'da, her türlü anlamını ve dayanağını yitirir. *Dünyanın* birey tarafından *yaratılması* ile bireyin dünyadan aldığı *itki* arasındaki ayrım, bu pespaye ayrımın kusursuzluğa ulaştığı nokta olarak görülebilir. Mesela burada itkiyi daha yakından inceleyecek olsaydı, üzerindeki etkisini tüm genişliği ve çeşitliliğiyle inceleyecek olsaydı, sonunda, dünya[yı ego]ist-ideolojik bir biçimde *yarattığı* ölçüde dünyaya o kadar *körü körüne* [*bağımlı*] olduğu çelişkisi [ortaya çı]kardı (Bkz: Öz-hazzım). Bu durumda "de"lerini ve "ise"lerini yan yana anmayacağı [gibi] "insani" iş ile "biricik" işi de yan yana [anmaz], birini diğer[i karşısında] tartışılır [kılmazdı; öyle ki biri] diğerine [ihanet] etm[esin] ve öyle ki ["*kendisiyle bar]ışık egoist*" tümüyle [kendi kendisine ta]bi kılınmasın. Ama biz [biliyoruz] ki, onu [tab]i kılmaya hiç gerek yok, zira o daha en başından beri hareket noktasını oluşturuyordu.

Bu ayrım pespayeliği "kitap" boyunca sürer, diğer mantıksal numaraların da kaldıracını oluşturur ve özellikle, ukalaca olduğu kadar ucuz da olan ahlaki bir kılı kırk yarmada ifade bulur. Bu şekilde bize örnekler ışığında, hakiki egoistin ne ölçüde yalan söyleyebileceği ve söyleyemeyeceği, bir güveni suistimal etmenin hangi bakımdan "alçaklık" olduğu ve olmadığı, İmparator Sigismund ve Fransa kralı I. François'ın hangi bakımdan yeminlerini bozmaya hakları olduğu[109] ve davranışlarının hangi bakımdan "pespaye" olduğu izah edilir ve buna benzer başka hassas tarihsel örneklemeler açıklanır. Bu zahmetli ayrımlar ve *quästiunculis*[365] karşısında, bizim Sanço'nun hiçbir şeyi umursamayan ve bütün gerçek, pratik, hatta düşünsel-ayrımları bir kenara atan kayıtsızlığı pek etkileyici oluyor. Genel olarak, onun ayrım yapma ustalığının ayrım yapmama, kutsal gecede tüm inekleri griye çevirme ve her şeyi her şeye indirgeme ustalığının çok gerisinde kaldığını şimdiden söyleyebiliriz. Bu ustalık, tam

karşılığını *apozisyonda* bulur.

"Karakaçan"ınla kucaklaş Sanço, ona burada tekrar kavuştun! Yediği tekmelere aldırış etmeden sevinçle sana doğru koşuyor ve çınlayan sesiyle selamlıyor seni. Onun önünde diz çök, boynuna sarıl ve Cervantes'in otuzuncu bölümde sana verdiği görevi yerine getir.

*Apozisyon* Aziz Sanço'nun karakaçanıdır; onun mantıksal ve tarihsel lokomotifidir, "Kitap"ın, en özlü ve en basit ifadesine indirgenmiş sürükleyici gücüdür. Bir tasavvuru bir başkasına dönüştürmek için ya da birinden tamamen farklı iki şeyin özdeşliğini kanıtlamak için, kısmen anlam, kısmen kök, kısmen salt tını itibarıyla, iki temel tasavvur arasında görünüşte bir bağ kurmaya yarayan kimi ara halkalar aranır. Sonra bu halkalar apozisyon biçiminde ilk tasavvurun arkasına eklenir; öyle ki hareket edilen noktadan giderek uzaklaşılırken varılmak istenen noktaya giderek yaklaşılır. Apozisyon zinciri, kendini riske atmaksızın sona erdirilebilecek bir şekilde tertiplenmişse, bir düşünme çizgisi kondurularak yine bir apozisyon halindeki sonuç tasavvuru eklenir ve hokkabazlık tamamlanmış olur. Bu, düşünce kaçakçılığında son derece tavsiye edilen bir yöntemdir ve temel geliştirmelerin kaldıracı haline getirildiği ölçüde etkisi artar. Bu hokkabazlık birkaç kez başarıyla gerçekleştirilmişse, Aziz Sanço'nun yöntemi ışığında, artık giderek kimi ara halkalara başvurulmayabilir ve nihayetinde apozisyon dizisini en zorunlu halkalarla sınırlamak mümkün olur.

Yukarıda gördüğümüz üzere apozisyonu artık tersine de çevirmek ve bu sayede yeni, daha karmaşık hokkabazlıklara ve şaşırtıcı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Yine aynı yerde, apozisyonun, matematikteki sonsuz dizinin mantıksal biçimi olduğunu görmüştük.

Aziz Sanço, apozisyona ikili bir biçimde başvuruyor: Bir yandan, dünyanın kutsal ilan edilmesinde salt mantıksal olarak –burada apozisyon ona, dünyevi herhangi bir şeyi "Kutsal"a dönüştürmesine hizmet eder– diğer yandan, çeşitli devirler arasında bağlar kurulmasında ve onların özetlenmesinde tarihsel olarak. Burada, her bir tarihsel aşama tek bir sözcüğe indirgenir ve sonunda, tarihsel zincirdeki son halkanın ilkine göre bir arpa boyu yol kat etmemiş olduğu sonucuna ulaşılır ve zincirdeki tüm çağlar sonuç itibarıyla tek bir soyut kategoride, mesela idealizm, düşünceye bağımlılık vs. toplanır. Eğer tarihsel apozisyon dizisine bir ilerleme görünüşü verilecekse bu, sonuç cümlesinin, dizinin ilk devrinin tamamlanması olarak; ara halkaların da son tamamlayan cümleye doğru birbiri üzerine yükselen gelişim aşamaları olarak ele alınmasıyla yapılır.

Apozisyona, Aziz Sanço'nun her bakımdan sömürdüğü *eş anlamlılık* eşlik eder. İki sözcük arasında etimolojik bir ilinti varsa ya da sadece birbirini andıran bir tınıya bile sahip olsalar, bu sözcükler dayanışmacı bir biçimde birbirlerinden sorumlu kılınır. Veyahut bir sözcüğün birden çok anlamı varsa, o sözcük ihtiyaca göre, kâh bu anlamda kâh diğer anlamda, üstüne üstlük sanki Aziz Sanço bir ve aynı şeyin farklı "kırılmaları"ndan bahsediyormuş görünüşü verilerek kullanılır. Bu arada eş anlamlılığın kendine has bir dalını da *çeviri* oluşturur; burada Fransızca ya da Latince bir terim yerine, bu terimi yarı yarıya ve daha bambaşka şeyler ifade eden Almanca bir terim geçirilir. Örneğin, yukarıda "respektieren" sözcüğünün "derin saygı ve korku duymak" biçiminde çevrilmesinde gördüğümüz gibi. *Staat, Status, Stand, Notstand*[367] sözcüklerini anımsayalım. Komünizm bölümünde, çift anlamlı terimlerin bu şekilde kullanımının örneklerini bolca görme fırsatı bulmuştuk. Burada bir etimolojik eş anlamlılık örneğini kısaca ele alalım istiyoruz:

> "'*Gesellschaft*'[368] sözcüğü '*Sal*' sözcüğünden türetilmiştir. Eğer bir *Saal*'da[369] pek çok insan varsa, onların topluluk içinde olmalarını sağlayan *Saal*'dır. Topluluk içinde*dirler* ve geleneksel *salon-tarzıyla* konuşmaları itibarıyla olsa olsa bir *salon-topluluğu* meydana getirirler. Gerçek anlamda bir ilişki oluşursa, onu toplumdan bağımsız olarak ele almak gerekir. (sf. 286)

"'*Gesellschaft*' sözcüğü '*Sal*'dan türetildiğine" göre (kaldı ki bu doğru değil, zira tüm sözcüklerin *asıl* kökleri *fiildir*), o halde "*Sal*" = "*Saal*" olmalı. Oysa eski yüksek Almanca'da "*Sal*" *bina* anlamına gelmektedir; *Gesellschaft* sözcüğünün türetildiği *Kisello, Geselle* sözcükleri ise bir *ev arkadaşı* anlamına gelir ve bu nedenle "*Saal*" sözcüğü ister istemez bu kapsama girer. Ama bunun önemi yok; zira "Saal" hemencecik, sanki yüksek Almanca'daki "*Sal*" ile modern Fransızcadaki "salon" arasında bin yıllık bir süre ve yüzlerce millik bir mesafe yokmuş gibi bir "salon"a dönüştürülmektedir. Böylelikle toplum, Alman küçük burjuva tasavvuruna göre yalnızca söz alışverişinin yaşandığı ve diğer tüm gerçek ilişkilerin dışarıda bırakıldığı bir salon-topluluğa dönüştürülmüştür. – Kaldı ki, Aziz Max yalnızca toplumu "Kutsal"a dönüştürmeyi amaçladığına göre, etimoloji konusunda daha titiz bir inceleme yapmış ve sözcüklerin kökenleri konusunda herhangi bir sözlüğe başvurmuş olsaydı, bu amacına çok daha kestirme bir yoldan ulaşabilirdi. *Gesellschaft* ile *selig* sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkiyi keşfetseydi –*Gesellschaft – selig – heilig – das Heilige*[370]– onun açısından ne büyük bir buluş olurdu ama! Bundan basit ne olabilir?

"Stirner'in" etimolojik eş anlamlılığı doğruysa eğer, o halde komünistler gerçek kontluğu, Kutsal olarak kontluğu arıyor demektir. *Gesellschaft* nasıl *Sal*'dan –binadan– geliyorsa, Graf[371] da (Got dilinde *garâvjo*) Got dilindeki *râvo* –ev– sözcüğünden gelmektedir. *Sal*, bina = *râvo*, ev; dolayısıyla da *Gesellschaft* = *Grafschaft*[372]. İlk ve son heceler her iki sözcükte de aynı, kökü oluşturan heceler aynı anlama geliyor; o halde komünistlerin kutsal toplumu kutsal kontluktur. Bundan basit ne olabilir? Sanço, komünizmde feodal sistemin, yani kontluk düzeninin tamamlanışını gördüğünde bunu sezmişti.

Eş anlamlılık, azizimize bir yandan, ampirik ilişkileri spekülatif ilişkilere dönüştürmeye hizmet ediyor; zira hem pratikte hem de spekülasyonda var olan bir sözcüğün spekülatif anlamını kullanıyor ve bu spekülatif anlam üzerine birkaç cümle kurduktan sonra bunu yapmış olmakla, aynı sözcükle tanımlanan gerçek ilişkileri de eleştirmiş izlenimini veriyor. *Spekülasyon* sözcüğüyle yaptığı gibi. 406. sayfada "spekülasyon" iki tarafa yönelik, kendisine "ikili bir görünüm" veren *Bir* Varlık olarak "ortaya çıkıyor" – Ah Szeliga! *Felsefi* spekülasyona karşı bağırıp çağırıyor ve böylece hakkında hiçbir şey bilmediği *ticari* spekülasyonun da hesabını [gör]düğüne inanıyor. Öte yandan bu eş anlamlılık, gizli bir küçük burjuva olarak onun burjuva ilişkileri (yukarıda "Komünizm"de dil ile burjuva ilişkiler arasındaki bağlam hakkında söylenenlere bakınız), kişisel, bireysel ilişkilere dönüştürmesine yarıyor; ki bunlara, bireyselliği, "özgünlüğü" ve "biricikliği" içerisinde bireye dokunmadan dokunmak imkânsız. Bu şekilde Sanço, örneğin *Geld* ile *Geltung*[374] ve *Vermögen* ile *vermögen*[375] vb. arasındaki etimolojik bağı sömürüyor.

Eş anlamlılık apozisyonla birlikte, daha önce sayısız kere açığa çıkardığımız *hokkabazlıklarının* ana kaldıracını oluşturuyor. Bu sanatın ne kadar basit olduğuna örnek olsun diye biz de bir hokkabazlık *à la* Sanço yapalım istiyoruz.

*Tahvil* olarak *tahvil*[376] görüngünün yasasıdır, der Hegel. Yasaların sahte *tahvillere* karşı katılığı görüngüsü *bundandır*, diye devam edebilirdi "Stirner". Zira yasa burada ihlal edilen, karşısında günaha girilen ve ceza biçiminde öcü alınan, görüngünün üzerinde bulunan yasadır, kendinde yasa, kutsal yasa, Kutsal olarak yasadır; Kutsal'dır. Ya da tersi: "İkili görünümüyle" *tahvil*, tahvil (*lettre de change*[377]) ve tahvil (*changement*[378]) olarak *çöküşe*[379] (*échéance* ve *décadance*[380]) yol açar. *Tahvilin* sonucu olarak *çöküş*, kendini tarihte, Roma İmparatorluğu'nun, feodalizmin, Alman İmparatorluğu'nun ve Napolyon'un saltanatının çöküşü örneklerinde gösterir. Bu büyük *tarihsel krizlerden* "kalkıp" günümüzün *ticari krizlerine* "doğru ilerlemek" "zor değildir" ve bu da, bu ticari

krizlerin neden daima *tahvillerin batışına* bağlı olduğunu açıklar.

Ya da, tıpkı *Vermögen* ve *Geld* örneğinde olduğu gibi, tahvili de etimolojik olarak "aşağı yukarı şu bakış açısından hareketle" açıklayabilirdi pekâlâ: Komünistler başka şeylerin yanı sıra *tahvili* (lettre de change) de ortadan kaldırmak istiyorlar. Peki ama dünyadan alınan ana haz tam da *tahvil* (changement) değil mi? Demek ki istedikleri ölü olan, hareketsiz olan, *Çin*'dir – yani kusursuz Çinli komünisttir. Komünistlerin *tahvil* senetlerine ve *sarraflara* çatmaları "bundandır". Sanki her mektup bir *tahvil* senedi, bir *tahvili* kayıt altına alan bir mektup ve her insan bir *tahvil* eden ve bir *sarraf* değilmiş gibi![381]

Aziz Sanço, kurgusunun ve mantıksal hilelerinin basitliğine, çeşitlilik arz eden zengin bir görünüm vermek için *epizoda* ihtiyaç duyuyor. Zaman zaman kitabın başka bir bölümüne ait olan ya da pekâlâ vazgeçilebilecek bir pasajı "araya" yerleştiriyor ve böylece zaten çokça kopuk olan sözde izahatının akışını daha da aksatıyor. "Biz", "kurallara bağlı kalmayız" biçimindeki naif açıklama buna eşlik ediyor ve sayısız tekrar okurda, bütün, hatta en büyük tutarsızlıklara karşı bile belli bir duyarsızlık geliştiriyor. İnsan "Kitap"ı okurken her şeye alışıyor ve sonunda en kötü şeylere bile katlanmaya razı oluyor. Bu arada, Aziz Sanço'dan aksi beklenemeyeceği gibi, bu epizotlar, yalnızca zahiri, [daha önce] yüz kez [karşı]laştığımız söylemlerin başka isimler altında [tekrar]lanmasından ibarettir.

Aziz Max, [kendisini bu şekilde] kişisel nitelikleriyle sergiledikten ve ardından kendisini ayrımda, eş anlamlılık[ta] ve epizotta ["görünüş" ve] "varlık" olarak ortaya koyduktan sonra, mantığın hakiki doruğuna ve kusursu[zluğuna], "*Kavram*"a ulaşıyoruz.

Kavram "Ben"dir (bkz. Hegel, *Mantık*, 3. bölüm), [Ben olarak] mantıktır. Bu, Ben'in dünyayla saf ilişkisidir, onun için varolan tüm gerçek ilişkilerden [sıyrılmış] ilişkidir; [bir az]iz eliyle dünyevi [kavramlar]ın katıldığı tüm denklemler için [bir formü]ldür. Sanço'nun bu formülle nasıl beyhude bir "çabayla" özdeşlik, karşıtlık vb. gibi çeşitli saf refleksiyon belirlenimlerini her türlü şey nezdinde kendine açıklamaya çalıştığı yukarıda zaten açığa çıkarılmıştı.

Herhangi belli bir örnekle, mesela "Ben" ve halk ilişkisi ile hemen başlayalım istiyoruz.

Ben halk değilim.

Halk = Ben-olmayan

Ben = Halk-olmayan

Yani, ben halkın yadsımasıyım. Halk benim içimde tasfiye olmuştur.

İkinci denklem, yardımcı bir denklemle de ifade edilebilir:

Halkın-Ben'i yoktur

ya da: Halkın Ben'i, benim Ben'imin Olmayan'ıdır.

Demek ki bütün marifet şundan ibarettir: 1. Başlangıçta koşaca[382] ait olan yadsıma, önce özneye, sonra da yükleme atfedilir; ve 2. Yadsıma –"*olmayan*"– yerine göre, benzemezliğin, farklılığın, antitezin, ya da doğrudan tasfiyenin bir ifadesi olarak görülür. Mevcut örnekteyse, mutlak tasfiye, tam yadsıma olarak görülmektedir; bunun, Aziz Max'ın işine gelen farklı anlamlarda da kullanıldığını göreceğiz. Nitekim totolojik "Ben halk değilim" önermesi, "ben halkın tasfiyesiyim" biçimindeki muazzam yeni keşfe dönüştürülmektedir.

Şimdiye kadarki denklemler açısından Aziz Sanço'nun halka dair herhangi bir tasavvura sahip olması bile gerekmiyordu. Ben ve Halk'ın "tamamen farklı şeylere verilen tamamen farklı isimler olduğunu" bilmesi yeterliydi; iki sözcüğün tek bir ortak harfe dahi sahip olmamaları kâfiydi. Şimdi, egoist mantığın bakış açısından hareketle halk hakkında yeni spekülasyonlar yapılacaksa eğer, dışarıdan, günlük deneyimden herhangi bir önemsiz saptamayı halkın ve "Ben"in arkasına dizmek yeterlidir; bu da yeni denklemler kurulmasına fırsat tanır. Bu aynı zamanda, farklı belirlemeler farklı biçimlerde eşleştiriliyormuş gibi bir izlenim de verecektir. İşte şimdi bu şekilde, özgürlük, mutluluk ve refah hakkında spekülasyonlarda bulunulacak:

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Temel denklemler: Halk | = | Ben-Olmayan |
| | Halkın özgürlüğü | = | Benim özgürlüğüm değil |
| Denklem No: 1 | Halkın özgürlüğü | = | Benim özgür olmayışım |
| | Halkın özgürlüğü | = | Benim özgürlüksüzlüğüm |

(Bu denklem aynı zamanda tersine de çevrilebilir ve şu büyük önermeye varılır: Benim özgürlüksüzlüğüm = kölelik, halkın özgürlüğüdür)

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Halkın mutluluğu | = | Benim mutluluğum değil |
| Denklem No: 2 | Halkın mutluluğu | = | Benim mutlu olmayışım |
| | Halkın mutluluğu | = | Benim mutsuzluğum |

(Tersi: Benim mutsuzluğum, benim sefaletim halkın mutluluğudur)

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Halkın zenginliği | = | Benim zenginliğim değil |
| Denklem No: 3 | Halkın zenginliği | = | Benim zengin olmayışım |

Halkın zenginliği = Benim yoksulluğum

(Tersi: Benim yoksulluğum halkın zenginliğidir.) Bu, *ad libitum*[383] sürdürülebilir ve başka belirlemelere varana kadar uzatılabilir.

Böylesi denklemler oluşturmak için, "halk" ile birleştirebilecek tasavvurların son derece genel bir bilgisine sahibi olmak dışında gereken tek şey negatif biçimde elde edilen sonuç için pozitif ifadenin bilinmesidir; örneğin zengin olmayış için yoksulluk vb.. Yani, insanın günlük kullanımda edindiği kadar bir dil hâkimiyeti, bu şekilde en şaşırtıcı keşiflere ulaşmak için tamamen yeterlidir.

O halde tüm maharet, benim zenginliğim değil, benim-mutluluğum-değil, benim-özgürlüğüm-değil ifadelerinin, benim zengin olmayışım, benim mutlu olmayışım, benim özgür olmayışım ifadelerine dönüştürülmesinden ibaret. Birinci denklemde farklılığın olası bütün biçimlerini ifade edebilecek, örneğin yalnızca bizim ortak zenginliğimiz olduğunu, ama salt benim zenginliğim olmadığını içerebilecek genel bir yadsıma [olan] "değil", [ikinci de]nklemde, benim zengin[liğimin, benim] mutluluğumun vs. yadsınmasına dönüştürülmekte ve bana [mutlu-olmayı]ş, mutsuzluk, kölelik [at]fetmektedir. Bana, kesinlikle genel anlamda zenginlik değil ama belli bir zenginlik, [halkın] zenginliği tanınmadığı [için] [Sanço,] bana [yoksulluk ta]nınması gerektiğine [inanmaktadır]. [Fakat] bu, benim özgür-olmayışımın [yine poz]itif bir biçimde ifade edilmesi ve böylece benim ["özgürlüksüzlüğüm"e] dönüştürülmesi yoluyla da gerçe[kleşir]. Ne var ki benim [özgür-olmayışım], bundan [başka] yüzlerce anlama da gelebilir; örneğin, beden[ime] karşı ["özgürlüksüz]lüğüm", özgür-olmayışım vb.

Az önce ikinci denklemden yola çıkmıştık: Halk = Ben-Olmayan. Ama pekâlâ üçüncü denklemi de hareket noktası olarak seçebilirdik: Ben = Halk-olmayan. Buradan da, örneğin zenginlik söz konusu olduğunda, yukarıdaki yönteme göre "benim zenginliğim halkın yoksulluğudur" sonucuna ulaşılmış olacaktı. Ne var ki Aziz Sanço burada bu yöntemi izlemezdi, tersine o halkın servet ilişkilerini genel olarak ve halkın kendisini tasfiye eder, ardından da şu sonuca ulaşırdı: Benim zenginliğim yalnızca halkın zenginliğinin değil, aynı zamanda halkın kendisinin de yok edilmesidir. Bu örnek, Aziz Sanço'nun, zengin olmayışı yoksulluğa dönüştürürken ne kadar keyfi hareket ettiğini gösteriyor. Azizimiz bu çeşitli yöntemlere karmakarışık bir biçimde başvuruyor ve yadsımayı kâh bu anlamda, kâh şu anlamda istismar ediyor. Ortaya nasıl bir kafa karışıklığının çıktığını "Stirner'in kitabını okumamış biri" de "bir bakışta anlar". (*Wigand*, sf. 191)

Tam da aynı şekilde, "Ben" devlete karşı "hareket eder".

Ben devlet değilim
Devlet = Ben-Olmayan
Ben = Devletin değil
Devletin değil = Ben

Ya da başka sözcüklerle ifade edecek olursak: Ben devletin çöküşüne neden olan "yaratıcı hiç"im.

Artık bu basit melodiyi her türlü temaya uyacak şekilde çalmak mümkündür.

Tüm bu denklemlerin temelini oluşturan büyük önerme şudur: Ben, Ben-Olmayan değilim. Bu Ben-Olmayan'a bir yandan –örneğin kendinde-varlık–başkalık gibi tamamen mantıksal olabilen, diğer yandan da halk, devlet gibi somut tasavvurların isimleri verilmektedir. Böylelikle bu isimlerden hareket edilerek ve denklem ya da apozisyon dizisi yardımıyla bu isimleri yavaş yavaş tekrar başlangıçtaki temellerini oluşturan Ben-Olmayan'a indirgemek suretiyle bir gelişim görünüşü elde etmek mümkün olur. Bu şekilde yer verilen reel ilişkiler, Ben-Olmayan'ın yalnızca farklı, üstelik yalnızca ismen farklı varyasyonları olarak ortaya çıktığından, bu reel ilişkilerin kendileri hakkında hiçbir şey söylemeye gerek olmaz. Bu durum, reel ilişkiler bireylerin bizzat kendi ilişkileri olduklarında ve bunlar Ben-Olmayan'ın ilişkileri olarak ilan edildiklerinde, onlar hakkında hiçbir bilgi sahibi olunmadığını kanıtladığından daha da tuhaf bir hal alır. Bu, meseleyi öylesine basitleştirir ki "doğuştan sınırlı zekâlardan oluşan çoğunluk" bile bu hokkabazlığı en fazla on dakika içinde çözer. Bu aynı zamanda bize Aziz Sanço'nun "biricikliği"nin bir ölçütünü de verir.

Ben'in karşıtındaki Ben-Olmayan şimdi Aziz Sanço tarafından, Ben'e *yabancı* olan, Yabancı olarak belirleniyor. "Dolayısıyla " Ben-Olmayan'ın Ben'le ilişkisi yabancılaşma ilişkisidir. Aziz Sanço'nun herhangi bir nesneyi ya da ilişkiyi, Ben'e yabancı olan, Ben'in yabancılaşması olarak nasıl sunduğunun mantıksal formülünü az önce vermiştik. Öte yandan Aziz Sanço, herhangi bir nesne ya da ilişkiyi, ileride göreceğimiz gibi, pekâlâ tekrar Ben tarafından yaratılan ve *ona ait olan* bir şey olarak da sunabilir. Gelişigüzel her ilişkiyi yabancılaşmasının ilişkisi olarak sunup sunmamasındaki keyfiyetten bağımsız olarak (zira yukarıdaki denklemlere her şey uyar), daha şimdiden [onda] söz konusu olanın, bütün gerçek ilişkileri [ve] gerçek bireyleri (bu felsefi [terimden] şimdilik imtina etmemek için) hâlihazırda [yabancı]laşmış [olarak sunma]ktan, tamamen [soyut]

bir yabancılaşma söylemine dönüştürmek[ten başka] bir şey olmadığını görüyoruz. Yani, [gerçek] bireyleri [gerçek] yabancılaşmaları ve bu yabancılaşma[nın] gerçek ampi[rik ili]şkileri içinde [göster]mek yerine, burada [aynı şe]y oluyor ve [tamamen ampi]rik ilişkilerin tüm gelişimi yerine, [salt] yabancılaşma, [yaban]cı ve kutsal [düşünce]si [geçiriliyor. Yab]ancılaşma kategorisinin (tekrar karşıt, farklılık, özdeş-olmayan vb. olarak kabul edilebilecek bir refleksiyon belirleniminin) atfedilmesi, nihai ve en yüce ifadesini, "Yabancı"nın tekrar "Kutsal"a dönüştürülmesinde, yabancılaşmanın, Ben'in kutsal olarak herhangi bir şeyle ilişkisine dönüştürülmesinde bulur. Mantıksal süreci, Aziz Sanço'nun kutsal ile ilişkisi ışığında açıklığa kavuşturmayı yeğliyoruz; çünkü hâkim formül budur. Ve bunun yanı sıra, "yabancı" olanın aynı zamanda "mevcut olan" (*per appos*[*itionem*]), yani bensiz mevcut olan, benden bağımsız mevcut olan, per appos., benim bağımsız-olmayışım nedeniyle bağımsız olan olarak da kabul edildiğini ve böylece Aziz Sanço'nun kendisinden bağımsız olarak mevcut olan her şeyi, örneğin Blocksberg'i, kutsal olarak tarif edebildiğini belirtiyoruz.[110]

Kutsal yabancı bir şey olduğu için, her yabancı şey Kutsal'a dönüştürülüyor; ve Kutsal olan her şey bir bağ, bir pranga olduğundan, tüm bağlar ve prangalar da Kutsal'a dönüştürülüyor. Aziz Sanço bu sayede yabancı her şeyin kendisi açısından salt bir *görünüş*, salt bir *tasavvur* –onu protesto ederek ve böyle bir tasavvuru olmadığını açıklayarak kolayca kurtulduğu bir *tasavvur*– haline geldiği sonucuna varmış durumda. Tıpkı kendisiyle barışık olmayan egoist örneğinde gördüğümüz üzere dünyadaki her şeyi *all right*[385] için insanların tek yapması gereken şeyin bilinçlerini değiştirmek olması gibi.

Tüm ortaya koyduklarımız, Aziz Sanço'nun tüm gerçek ilişkileri, onları "Kutsal" ilan ederek eleştirdiğini ve onlarla, onlara dair kendi kutsal tasavvuruyla mücadele ederek mücadele ettiğini gösterdi. Her şeyi Kutsal'a dönüştürmekten ibaret olan bu basit hokkabazlık, yukarıda uzun uzadıya gördüğümüz üzere *Jacques le bonhomme*'un, felsefenin yanılsamalarını olduğu gibi kabullenmesiyle, gerçekliğin ideolojik, spekülatif ifadesini onun ampirik temelinden kopuk bir şekilde gerçeğin ta kendisi olarak ele almasıyla ve aynı şekilde küçük [burjuva]ların burjuvazi [hakkındaki] yanılsamalarını burjuvazi[nin "kutsal özü]" olarak görmesiyle, bu yüzden de yalnızca düşünceler ve tasavvurlarla muhatap olduğu zannına kapılmasıyla meydana gelmişti. Düşünceleri kendilerinden ve ampirik ilişkilerinden koparıldıktan sonra insanların da "Kutsal"a dönüşmesi kolaydı; zira artık onları, bu düşünceleri taşıyan sadece bir kap olarak ele almak mümkündü ve örneğin burjuva, bu yolla,

kutsal liberal haline getirildi.

Son tahlilde [dindar olan Sanço]'nun Kutsal'la olan pozitif ilişkisi ([o] bu ilişkiye *Saygı* adını [veriyor]), ayrıca "Sevgi" adı altında da sahne alıyor. "Sevgi", "[İnsan"]ı, Kutsal'ı, İdeal'i, ulvi Varlık'ı tanıyıp kabul eden ilişki [demektir]; ya da böyle insani, kutsal, ideal, özsel bir ilişkidir. Başka zaman *Kutsal*'ın varoluşu olarak ifade edilen şeyler, mesela devlet, cezaevleri, işkence, polis, ticaret ve dolaşım vb. Sanço tarafından "Sevgi"nin "başka bir örneği" olarak da görülebilir. Bu yeni adlandırma ona, daha önceleri Kutsal ve Saygı adı altında şiddetle reddettiği şeyler hakkında yeni bölümler yazma olanağı sağlıyor. Bu, bir zamanlar masalın yardımıyla efendisini kandırdığı gibi şimdi kendisini ve tüm izleyiciyi kitap boyunca kandırdığı eski bir masalın, "Çoban Kız Torralva'nın Keçileri"nin, kutsal bir biçim altında yeniden anlatılmasıdır. Ne var ki bu kez masalı, dünyevi bir silahtar olduğu sıralarda yaptığı gibi kurnazca yarıda bırakmıyor. Zaten Sanço aziz ilan edileli beri doğasından gelen kurnazlığını yitirmişti.

İlk güçlük, bu Kutsal'ın kendi içinde çok çeşitli olmasından doğmuşa benziyor; zira insan, belli bir Kutsal'ı eleştirirken kutsallığı bir yana bırakmak ve somut içeriğin kendisini eleştirmek zorundadır. Aziz Sanço bu tehlikeli noktanın etrafından, belirli olan her şeyi yalnızca Kutsal'a dair Bir "*Örnek*" olarak anarak dolanıyor. Tıpkı Hegel'in *Mantık*'ında "kendi için varlık" açıklanırken atomun mu yoksa kişinin mi söz konusu edildiğinin, çekim gücüne örnek olarak güneş sisteminin mi, manyetizmanın mı yoksa cinsel aşkın mı verildiğinin önemsiz olması gibi. "Kitap"ın örneklerle tıka basa dolu olması ise kesinlikle tesadüf değil, aksine bu özünde yatan ilerleme yönteminden kaynaklanmaktadır. Bu, Aziz Sanço için, bir içerik görünüşü sağlamak için sahip olduğu "biricik" olanaktır; Cervantes'te bunun prototipini görürüz: Sanço daima örneklerle konuşur. Böylece Sanço şunu söyleyebilir: "Kutsal'a" (ilginç olmayana) "bir başka örnek de emektir." Ve devam edebilirdi: Bir diğer örnek devlettir, bir diğer örnek ailedir, bir diğer örnek toprak rantıdır, bir diğer örnek Aziz Yakup'tur (Aziz-Jacques, le bonhomme), bir diğer örnek Azize Ursula ve on bin bakiresidir. Bütün bu şeyler yalnızca onun tasavvurunda "Kutsal" olma gibi bir ortak özelliği paylaşmakla birlikte aynı zamanda birbirlerinden de tamamen farklı şeylerdir ve belirliliklerini oluşturan işte tam da budur. Belirlilikleri bakımından [söz konusu] edildiklerinde haklarında, "Kutsal" [olmadıkları] ölçüde konuşulur.

[Emek] toprak rantı değildir; toprak rantı da devlet değil. Dolayısıyla [asıl olan] devletin, toprak rantının, tasavvur edilen kutsal[lıkları] bir yana bırakılırsa

ne ölçüde emek olduklarını belirlemektir. [Az]iz Max bunun için şu yolu izler: Sanki devlet, emek vb. hakkında konuşuyormuş gibi yapar, ardından Devlet'i, Sevgi'ye, Birbiri İçin Varoluş'a, Mevcut'a, tekil Egemenler'e ve uzun bir tire aracılığıyla – "Kutsal"a dair herhangi bir fikrin gerçekliği olarak tanımlar; oysa bunu en başında da söyleyebilirdi. Ya da emek hakkında, emeğin yaşamsal amaç, vazife, alınyazısı – "Kutsal" sayıldığı söylenir. Yani, devlet ve emek ilkin, Kutsal'ın, daha önce aynı şekilde hazırlanmış olan özel bir *türü* altına toplanır ve ardından bu *özel* Kutsal tekrar tasfiye edilip *tümel* "Kutsal" haline getirilir. Emek ya da devlet hakkında herhangi bir şey söylemeden ne çok şey olabiliyormuş meğer. Aynı bayat zırvalığı artık her fırsatta geviş getirmek mümkündür. Görünüşte eleştirinin konusu olan her şey Sanço'muza yalnızca, soyut fikirleri ve öznelere dönüştürülmüş yüklemleri (ki bunlar da, yeterli bir rezervin daima el altında tutulduğu tasnif edilmiş Kutsal'lardan başka bir şey değil) başlangıçta getirildikleri hallerine, yani, *Kutsal* ilan edebilmelerine hizmet ediyor. O, "Kutsal'ın başka bir örneği" olduğunu söylediğinde gerçekten de her şeyi kendi kapsamlı klasik ifadesine indirgemiş oluyor. Kulaktan dolma bilgilere dayanarak getirilen ve içeriğe dair olması amaçlanan belirlemeler tamamen gereksizdir. Bunlara daha yakından bakıldığındaysa, ne bir belirleme ne de bir içerik getirdiklerini, sadece cahilane yavanlıklarla yetindikleri ortaya çıkar. Daha hakkında bilgi sahibi olmadan hangi konuyla işini bitirmemiş olduğunu söylemenin zor olduğu bu ucuz "düşünme virtüözlüğü"ne elbette herkes, daha önceki gibi on değil, beş dakikada ulaşabilir. Aziz Sanço "*Yorum*"da bizi, Feuerbach, sosyalizm, burjuva toplum ve daha bilumum şeyler üzerindeki Kutsal hakkında "*İncelemeler*"le tehdit ediyor. Bu incelemeleri, peşinen en basit ifadelerine şu şekilde indirgemek mümkün:

*Birinci inceleme*: Kutsal'ın bir başka örneği *Feuerbach*'tır.

*İkinci inceleme*: Kutsal'ın bir başka örneği *sosyalizm*dir.

*Üçüncü inceleme*: Kutsal'ın bir başka örneği *burjuva toplum*dur.

*Dördüncü inceleme*: Kutsal'ın bir başka örneği Stirner usulü "İnceleme"dir.

vs. *in infinitum*[386].

Biraz düşünüldüğünde, Aziz Sanço'nun, kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğrayacağı ikinci tehlikeli nokta da kendi savıdır; her bireyin diğer bütün bireylerden tamamen farklı, biricik bir birey olduğu savıdır. Her bir birey tümüyle farklı, yani Farklı olduğuna göre, haliyle Bir Birey için Yabancı, Kutsal olan, kesinlikle diğer birey için öyle olması gerekmez, hatta *olamaz* da.

Dolayısıyla, devlet, din, ahlak vb. gibi ortak isimler bizi yanıltmamalıdır; zira bu isimler yalnızca tek tek bireylerin gerçek tutumlarından yapılan soyutlamalardır ve bu nesneler tek tek bireylerin onlara karşı aldıkları birbirinden tamamen farklı tutumlar nedeniyle, her bir birey açısından *biricik* nesneler, yani birbirinden tamamen farklı yalnızca isimleri ortak olan nesneler haline gelirler. Bu yüzden, Aziz Sanço en fazla şöyle diyebilirdi: Devlet, din vb. Benim için, Aziz Sanço için Yabancı, Kutsal'dır. Oysa bunlar onda mutlak kutsal olmalıydı, bütün bireyler için kutsal olan olmalıydı. Aksi takdirde kurgulanmış Ben'ini, kendisiyle barışık egoist'i nasıl imal edecekti ve başlı başına "Kitap"ını nasıl yazacaktı? Bu arada, her "Biricik"i kendi "biricikliğine" ölçüt yapmayı pek aklına getirmezken, kendi "biricikliği"ni ölçüt olarak, ahlaki norm olarak diğer bütün bireylere ne kadar çok uyguladığı ve onları hakiki ahlakçı olarak kendi Prokrustes-Yatağı'na[111] yatırdığı, başka şeylerin yanı sıra, unutulup giden merhum Klopstock hakkında bulunduğu yargıda da açığa çıkıyor. "Din konusunda tamamen *kendine has* bir tutum" alması gerekirdi diye bir ahlaki düsturla eleştiriyor Klopstock'u. Zira bu durumda, *kendisine özgü* bir dine değil –ki doğru sonuç da bu olurdu ("Stirner"in bizzat sayısız kere, örneğin para konusunda, çıkardığı bir sonuç)–, "dinin tasfiyesine ve tüketimine" (sf. 85), ulaşacak, kendine özgü biricik bir sonuç yerine genel bir sonuç elde edecekti. Sanki Klopstock da "dinin tasfiyesini ve tüketimini" elde etmemiş gibi; hem de tamamen kendine özgü biricik bir tasfiyesi. Öyle ki onu yalnızca bu biricik Klopstock "ortaya koyabilirdi" ve biricikliğini "Stirner" başarısız taklitlerine bakarak bile görebilirdi. Klopstock'un dine karşı tutumu "kendine özgü" bir tutum değilmiş; oysa onun tutumu tamamen kendine has ve Klopstock'u Klopstock yapan bir tutumdu. Meğer tutumunun "kendine özgü" olması için, Klopstock olarak değil modern Alman filozofu olarak tutum alması gerekiyormuş.[112]

Szeliga kadar uysal olmayan ve daha önce de türlü itirazlar öne sürmüş olan "sıradan anlamda egoist" burada azizimize karşı çıkıyor: Gerçekte, ben burada, pekâlâ biliyorum ki –*rien pour la glorie*[387]– çıkarımın peşindeyim, başka hiçbir şeyin değil. Üstelik kendime cennette ayrıcalıklar ve ölümsüzlük düşlemekten de hoşlanıyorum. Bana bir kuruş yarar sağlamayacak olan kendiyle barışık egoizmin yavan bilinci uğruna bu egoist tasavvuru feda mı etmeliyim? Filozoflar bana diyor ki; bu insani değil. Bana ne! Ben insan değil miyim? Yaptığım her şey ve ben yaptığım için insani değil mi? Ayrıca "Başkaları"nın benim eylemlerimi nasıl "adlandırdığı" benim umurumda mı ki! Sen Sanço –gerçi sen de bir filozofsun ama iflas etmiş bir filozofsun ve daha felsefen dolayısıyla maddi kredi de, iflasın nedeniyle düşünsel kredi de hak etmiyorsun– sen kalkmış

dine karşı tutumumun kendime özgü olmadığını söylüyorsun. Yani sen bana diğer filozofların söylediklerinin aynısını söylüyorsun. Fakat onların "insani" dediklerine sen "kendine özgü" dediğin için, sende alışılageldiği üzere söylenenlerin tüm içeriği boşalıyor. Aksi halde sen, kendininkinden başka bir özgülükten söz edebilir ve özgül davranışı yeniden tümel bir davranışa dönüştürebilir miydin? Çok istiyorsan, ben kendi tarzımda dine karşı eleştirel de davranırım. An gelir, *commerce*'imi[388] baltalayacak bir müdahalede bulunmaya kalkıştığı anda onu feda etmekten çekinmem; an gelir, dindar sayılmamın işlerime faydası olur (tıpkı benim bu dünyada yediğim pastayı onun, hiç olmazsa cennette yemesinin benim proleterime faydası olduğu gibi) ve nihayetinde an gelir cenneti kendi mülkiyetim yaparım. Her ne kadar, elbette senden çok farklı bir adam olan Montesquieu beni onun *une terreur ajoutée à la terreur*[389] olduğuna ikna etmeye çalıştıysa da o, *une propriété ajoutée à la propriété*dir.[390] Benim ona aldığım tutumu başka hiç kimse almaz ve onunla birleştirdiğim bu biricik ilişki sayesinde biricik bir nesne, biricik bir cennettir o. Yani, olsa olsa benim cennetime dair kendi tasavvurunu eleştirmiş oluyorsun ama benim cennetimi değil. Hele ölümsüzlüğe gelince! İşte o zaman gülünç oluyorsun. Filozofların hatırına iddia ettiğin gibi ben, egoizmimi inkâr ediyorum, çünkü onu ebedileştiriyorum ve doğa ve düşünce yasalarını, varoluşuma, benim tarafımdan üretilmemiş ve son derece sevimsiz bulduğum bir belirleme –ölüm– getirmeye yeltendikleri anda boş ve hükümsüz ilan ediyorum. Sen, ölümsüzlüğü "nahoş" bir "istikrar" olarak adlandırıyorsun; sanki ben, bu dünyada ve öteki dünyada ticaret tıkırında gittiği sürece, aralıksız olarak "hareketli" bir yaşam süremezmişim ve senin "Kitap"ın dışında yapamazmışım gibi. Ve irademe rağmen hareketime son veren ve beni Tümel'in, Doğa'nın, Tür'ün, Kutsal'ın içine gark eden ölümden "daha istikrarlı" ne olabilir? Hele devlete, yasaya, polise gelince! Kimi "Ben"e bunlar yabancı güçler gibi görünebilir; fakat ben bunların bana özgü güçler olduklarını biliyorum. Kaldı ki –ve bu noktada burjuva, bu kez başıyla nazik bir selam vererek azizimize tekrar sırt çevirir– canın nasıl istiyorsa, dine, cennete, tanrıya vb. çemkirmeye devam et, ben çıkarıma olan her konuda, özel mülkiyet, değer, fiyat, para, alım ve satım, daima "özgül" olanı göreceğini biliyorum.

Az önce, bireylerin birbirlerinden nasıl farklı olduklarını görmüştük. Ama aynı zamanda, her birey kendi içinde de farklıdır. Nitekim Aziz Sanço, kendini bu özelliklerden herhangi birinde yansıtarak, yani kendisini "Ben" olarak bu belirlenimlerden biri içinde kavrayarak, *belirleyerek*, diğer özelliklerin nesnesini ve bu diğer özelliklerin kendisini Yabancı, Kutsal olarak belirleyebilir ve bunu sırasıyla, bütün özellikleriyle yapabilir. Böylece örneğin bedeni için nesne olan

şey, tini için kutsal olan şey ya da dinlenme ihtiyacı için nesne olan şey hareket ihtiyacı için kutsal olan şey olur. Yukarıda, tüm eylemleri ve eylemsizlikleri kendini inkâra dönüştürmesi işte bu hokkabazlığa dayanmaktadır. Üstelik onun Ben'i gerçek Ben değil, yalnızca yukarıdaki denklemlerin Ben'idir; formel mantıkta yargılar öğretisindeki *Cajus*[113] olarak geçen Ben'dir.

"Bir başka örnek", diğer bir deyişle dünyanın kutsallaştırılmasının daha genel bir örneği, pratik çatışmaların, yani bireylerle pratik yaşam koşulları arasındaki çatışmaların düşüncel çatışmalara, yani bu bireylerin bulundukları ya da kafalarına koydukları tasavvurlar arasındaki çatışmalara dönüştürülmesidir. Bu da son derece basit bir numaradır. Aziz Sanço daha önce bireylerin düşüncelerini nasıl bağımsızlaştırdıysa, aynı şekilde burada gerçek çatışmaların düşüncel yansımasını bu çatışmalardan ayırır ve bağımsızlaştırır. Bireyin içinde bulunduğu gerçek çelişkiler, bireyin kendi tasavvuruyla olan çelişkilere ya da Aziz Sanço'nun daha sade ifade ettiği gibi Tasavvur'la, Kutsal'la olan çelişkilere dönüştürülmektedir. Bu şekilde gerçek çatışmayı, onun düşüncel suretinin orijinalini, bu ideolojik görünüşün bir sonucuna dönüştürmeyi başarır. Böylelikle, *meselenin* pratik çatışmanın pratikte kaldırılması olmadığı, yalnızca *bu çatışmaya dair tasavvurun terk edilmesi* olduğu sonucuna varıyor; bu, iyi bir ahlakçı olarak insanları ısrarla davet ettiği bir terk ediştir.

Aziz Sanço böylece, bir bireyin içinde bulunduğu tüm çelişkileri ve çatışmaları, bu bireyin –kendilerini bağımsızlaştırmış ve bireyi kendine tabi kılmış, bu nedenle de "kolayca" Tasavvur'a, kutsal tasavvura, Kutsal'a dönüşen– kendi tasavvurlarıyla olan çelişkilere ve çatışmalara dönüştürdükten sonra, demek ki bireyin yapması gereken tek şey kalmıştır: Kutsal ruha karşı günah işleyip bu tasavvurdan soyutlama yapmak ve kutsalın bir hayalet olduğunu ilan etmek. Bireyin kendisiyle giriştiği bu mantıksal madrabazlık, azizimizin gözünde egoistin en üstün performanslarından biridir. Öte yandan, bu yolla, cereyan eden tarihsel çatışma ve hareketleri, onlar hakkında hiçbir şey bilmeksizin egoist bakış açısından tali ilan etmenin ne kadar kolay olduğunu herkes görebilir. Bunu yapmak için, bu sırada öne çıkan bazı tabirleri çekip almak ve belirtilen şekilde "Kutsal"a dönüştürmek, bireyleri bu Kutsal tarafından boyunduruk altına alınmış gibi göstermek ve ardından "kendinde Kutsal"ı küçümseyici bir kimliğe bürünüp buna da karşı çıkmak kâfidir.

Bu mantık hokkabazlığının bir diğer varyasyonu da, ki bu azizimizin en sevdiği manevradır, belirlenim, vazife, görev vb. gibi sözcükleri istismar etmektir. Bu onun istediği her şeyi Kutsal'a dönüştürmesini olağanüstü kolaylaştırır. Çünkü vazifede, belirlenimde, görevde vb. birey, kendi

tasavvurunda gerçekte olduğundan Farklı, Yabancı, yani Kutsal olarak görünür ve ne olması gerektiğine dair tasavvurunu, gerçek varlığının karşısına Meşru, İdeal, Kutsal olarak öne sürer. Bu sayede Aziz Sanço gerek duyduğunda aşağıdaki apozisyon dizisiyle her şeyi Kutsal'a dönüştürebilir: Kendini belirlemek, yani kendine bir belirlenim (buraya herhangi bir içerik koy) koymak, belirlenimi kendinde Belirlenim olarak koymak, kutsal Belirlenim'i koymak, Belirlenim'i Kutsal olarak, yani Kutsal'ı Belirlenim olarak koymak. Ya da: belirlenmiş olmak, yani bir belirlenime sahip olmak, Belirlenim'e sahip olmak, kutsal belirlenime, Kutsal olarak Belirlenim'e, Belirlenim olarak Kutsal'a, Belirlenim için Kutsal'a, Kutsal'ın Belirlenim'ine sahip olmak.

Elbette şimdi geriye yapması gereken tek şey kalıyor; insanları, kendilerine belirlenimsizlik belirlenimini, vazifesizlik vazifesini, görevsizlik görevini koymaları konusunda ısrarlıca uyarmak. Oysa kendisi, tüm "Kitap" boyunca *Yorum*'a "inene dek" insanlara türlü türlü belirlenimler koymaktan, görevler belirlemekten ve onları hakiki egoizm müjdesinin ıssız çöllerdeki vaizleri olarak vazifelendirmekten başka hiçbir şey yapmıyor. Ne var ki vaizler hakkında şöyle denir: Herkes çağrıldı ama yalnızca biri *–O'Connell–* seçildi.[391]

Yukarıda, Aziz Sanço'nun Kutsal'a dönüştürmek için bireylerin düşüncelerini onların yaşam koşullarından, pratik çatışmalarından ve çelişkilerinden nasıl kopardığını gördük. Şimdi bu düşünceler *Belirlenim*, *Vazife*, *Görev* biçiminde ortaya çıkıyor. Aziz Sanço'da vazife ikili bir biçime sahiptir: Birincisi, başkalarının bana biçtikleri vazife; bunun örneklerini yukarıda politikayla dolup taşan gazetelerden ve azizimizin ahlaki ıslah evleri sandığı hapishanelerden bahsederken görmüştük.[*64] Ayrıca bu vazife, bizzat bireyin inandığı bir vazife olarak da kendini gösterir. Kendi ampirik yaşam koşullarının tümünden, faaliyetinden varlık koşullarından çekilip alındığında, kendi temelini oluşturan dünyadan ve kendi bedeninden koparıldığında, haliyle Ben'in mantık yargılarının *Cajus*'unu temsil etmekten ve Aziz Sanço'ya yukarıdaki denklemleri kurmasına yardım etmekten başkaca bir vazifesi olmaz. Oysa bireylerin ihtiyaçlara sahip oldukları gerçek dünyada, sırf bu nedenle bile zaten bir *vazifeleri* ve bir *görevleri* vardır; bunu tasavvurlarında da vazifeleri haline getirip getirmediklerinin ise şimdilik bir önemi yoktur. Bununla birlikte açık ki bireyler bilinç sahibi oldukları için, ampirik varoluşları dolayısıyla kendilerinde verili bulunan bu vazife hakkında bir tasavvur oluştururlar ve böylelikle Aziz Sanço'ya, "vazife" sözcüğüne, gerçek yaşam koşullarının tasavvursal tabirine dört elle sarılma ve yaşam koşullarının kendisini hesaba katmama fırsatı verirler. Örneğin, her insan gibi ihtiyaçlarını karşılama vazifesi bulunan ama diğer bütün insanlarla ortak

olan ihtiyaçlarını dahi karşılayamayan, on dört saat çalışma zorunluluğunun kendisini bir yük hayvanıyla aynı seviyeye düşürdüğü, rekabetin kendisini bir eşyaya, bir ticaret malına düşürdüğü; kendisine hak tanınan yegâne, çıplak üretici güç konumu, daha devasa başka üretici güçler tarafından ele geçirilmek istenen proleteri ele alalım. Sırf bu sebeple bile bu proleterin gerçek görevi kendi koşullarını kökünden değiştirmektir. Bunu elbette "vazifesi" olarak tasavvur edebilir ve eğer propaganda yapmak istiyorsa, bu "vazifesini", proleterin insani vazifesinin şunu ve bunu yapmak olduğu biçiminde de ifade edebilir. Üstelik, konumu ona doğrudan insan doğasından kaynaklanan ihtiyaçlarını bile karşılamaya izin vermediğinden bunu bir o kadar etkili yapabilir. Bu tasavvurun temelinde yatan gerçeklik, bu proleterin pratik amacı Aziz Sanço'nun umurunda değildir. O, "vazife" kelimesine yapışır ve onu Kutsal, proleteri de Kutsal'ın uşağı ilan eder; kendini üstün görmenin ve "daha da ileri gitmenin" en kolay yolu.

Özellikle, bir sınıfın daima egemen olduğu, bir bireyin yaşam koşullarının bir sınıfın yaşam koşullarıyla daima çakıştığı; dolayısıyla da yeni ortaya çıkan her bir sınıfın pratik görevinin, o sınıfın her üyesine kaçınılmaz olarak *tümel* bir görev gibi görünmek zorunda olduğu ve her sınıfın, ancak *tüm* sınıfların bireylerini o güne kadar ellerini kollarını bağlayan prangalarından kurtararak kendi selefini devirebildiği şimdiye kadarki ilişkiler içinde; özellikle bu koşullar altında egemen olma mücadelesi veren bir sınıfın üyelerinin görevinin, tümel insani görev olarak tanımlanması zorunluydu.

Kaldı ki, örneğin burjuva proletere, onun proleter olarak insani görevinin günde on dört saat çalışmak olduğunu söylerse eğer, proleterin ona aynı dille yanıt vererek kendi görevinin, tam aksine, bütün bir burjuva sistemi yıkmak olduğunu söylemeye sonuna kadar hakkı vardır.

Aziz Sanço'nun, hepsi tasfiye olup nihai göreve, tüm insanlar için geçerli hakiki egoizm görevine dönüşen koca bir görevler dizisini nasıl kurduğunu defalarca gördük. Ancak, düşünüp taşınmadığında, kendini yaratıcı ve yaratı olarak görmediğinde bile aşağıdaki sefil ayrım sayesinde bir görev koymayı başarıyor:

> Sayfa 466: "Zamanını düşünerek geçirmeye devam etmeyi isteyip istememek, senin elinde. *Eğer sen* düşünme sürecinde kayda değer bir yere ulaşmak istiyorsan, o halde" (koşullar ve belirlemeler başlar senin için) "o halde ... demek ki düşünmek isteyen herkesin, kuşkusuz bu istek dolayısıyla *bilinçli* ya da *bilinçsiz* olarak kendisine koyduğu bir görevi

vardır; ama kimsenin düşünme görevi yoktur."

Bu önerme, geriye kalan içeriğini şimdilik bir tarafa bırakmak kaydıyla, sırf, kendisiyle barışık egoistin, istesin ya da istemesin, pekâlâ düşünme "Görev"i olması itibarıyla Aziz Sanço'nun bakış açısından bile yanlıştır. O düşünmek zorundadır; bir yandan yalnızca tin aracılığıyla, düşünme aracılığıyla zaptedilebilen bedene hâkim olmak için, diğer yandan da yaratıcı ve yaratı olarak refleksiyon belirlenimini yerine getirebilmek için. Bu yüzden o kendinin farkına varma "Görev"ini bütün aldatılmış egoistler dünyasının önüne koyar. Bu da, düşünme olmadan gerçekleştirilebilecek bir "Görev" olmasa gerek.

Bu önermeye, sefil ayrım biçiminden çıkarıp mantıksal bir biçim vermek için öncelikle o "dikkate değer" tabirinden kurtulmak gerekir. Her insan için, düşünmede ulaşılmak istediği "dikkate değer" nokta, eğitim düzeyine, yaşam koşullarına ve şu anki amacına bağlı olarak farklıdır. O nedenle, Aziz Max bize burada, insanın düşünmeyle kendisine koyduğu görevin *ne zaman* başladığını ve önüne bir görev koymaksızın ne kadar düşünebileceğini belirleyen sağlam bir ölçüt sunmuyor; göreceli "dikkate değer" tabiriyle yetiniyor. Oysa beni düşünmeye sevk eden her şey benim için "dikkate değer"dir, üzerine düşündüğüm her şey "dikkate değer"dir. Bu nedenle, eğer düşünmede dikkate değer bir şeye ulaşmak istiyorsan yerine, eğer genel olarak *düşünmek* istiyorsan denmelidir. Ne var ki bu, senin istemene ya da istememene bağlı değildir; çünkü sen bilinç sahibisin ve ihtiyaçlarını ancak bilincini de kullanmak zorunda olduğun bir faaliyetle karşılayabilirsin. Yanı sıra, hipotetik biçimden kurtulmak gerekir. "*Eğer* düşünmek *istiyorsan*"; o halde daha başından düşünme "Görev"ini önüne koymuşsundur demektir. Aziz Sanço'nun bu totolojik cümleyi böyle tumturaklı bir şekilde duyurmasına gerek yoktu. Zaten genel olarak bu önermenin sefil ayrım ve tumturaklı totolojiyle sarıp sarmalanmasının tek nedeni içeriğini gizlemek içindi: *Belirlenmiş*, Gerçek olarak, bilincinde ol ya da olma, bir *belirlenimin*, bir görevin var.[*65] Bu görev, ihtiyacından ve ihtiyacının mevcut dünyayla olan bağlamından doğar. Sanço'nun asıl bilgeliği, senin düşünüp düşünmemenin, yaşayıp yaşamamanın vb., genel anlamda senin herhangi bir belirlenime sahip olup olmamanın senin iradene bağlı olduğu iddiasından ibarettir. Aksi halde belirlenimin, senin öz-belirlemen olmaktan çıkmasından endişe etmektedir. Sen Benliğini refleksiyonunla ya da ihtiyaca göre iradenle özdeşleştiriyorsan, o halde açıktır ki bu soyutlamada senin refleksiyonun ya da senin iraden tarafından koyulmayan ne varsa senin öz-belirlemen değildir; dolayısıyla örneğin senin soluk alman, kan dolaşımın, düşünmen, yaşamın vs. de öyledir. Ne var ki Aziz Sanço'da öz-belirlenim iradeden bile ibaret değildir,

aksine daha önce hakiki egoistte de gördüğümüz üzere, her türlü belirlenmişliğe karşı kayıtsızlığın *reservatio mentalis*'inden[394] ibarettir; bu, burada belirlenimsizlik adı altında yeniden karşılaştığımız kayıtsızlıktır. Bu, kendi apozisyon dizisinde şöyle görünürdü: Her türlü gerçek belirlemenin karşısında o, belirlenimsizliği belirlenim olarak koyar, her an belirlenimsiz olanı kendisinden ayırt eder, dolayısıyla da her an aynı zamanda olduğundan başka biridir, üçüncü bir şahıstır, yani kendinde ötekidir, kutsal ötekidir, her biricikliğin karşısındaki ötekidir, belirlenimsiz olandır, genel olandır, sıradan olandır – baldırı çıplaktır.

Eğer Aziz Sanço, kendisini belirlenimden kurtarmak için belirlenimsizliğe (ki bu da bir belirlenimdir; hem de en kötüsü) atlıyorsa, o halde bütün bu numaranın pratik, ahlaki içeriği, daha önce hakiki egoist hakkında söylenenler bir yana, şimdiye kadarki haliyle dünyadaki her bireye zorla dayatılan vazife savunusundan ibarettir. Örneğin işçiler yürüttükleri komünist propagandada, kendisini çok yönlü olarak, örneğin düşünme yeteneği *de dâhil* bütün yeteneklerini geliştirmek her insanın vazifesi, belirlenimi, görevi olduğunu öne sürdüklerinde, Aziz Sanço bunda yalnızca yabancı biri karşısındaki vazifeyi görür; "Kutsal"ın geçerli kılınmasını görür. Ve bundan iş bölümü nedeniyle aleyhine güdükleştirilmiş ve tek yönlü bir vazifeye tabi kılınmış haliyle bireyi, başkaları tarafından vazife olarak *ifade edilen kendi* değişme ihtiyacı karşısında koruma altına alarak kurtulmaya çalışır. Burada, bir vazife, bir belirleme biçiminde geçerli kılınan şey, tam da iş bölümü aracılığıyla şimdiye dek pratikte üretilen vazifenin, gerçek anlamda varolan biricik vazifenin yadsınmasıdır; yani genel olarak vazifenin yadsınmasıdır. Bireyin kendisini her yönlü gerçekleştirmesinin ideal olarak, vazife olarak vs. tasavvur edilmesi ancak, bireylerin yeteneklerini gerçek bir gelişime sevk eden dünya itkisi, bireylerin kontrolü altına alındığında son bulacaktır; komünistlerin istediği de budur.

Nihayetinde egoist mantıkta, vazife hakkındaki bütün bu saçmalıkların vazifesi, Kutsal'ın şeylerin özlerini görebilmesini olanaklı kılmak ve onlara dokunmaya gerek kalmadan yok edilmelerini sağlamaktır. Yani, örneğin şu ya da bu kişi, çalışmayı, ticareti vb. kendi vazifesi olarak görmektedir; böylelikle bunlar kutsal iş, kutsal ticaret, Kutsal haline gelirler. Hakiki egoist bunları vazife olarak görmez, o böylelikle kutsal işi ve kutsal ticareti tasfiye etmiştir. Dolayısıyla bunlar da hakiki egoist de ne idilerse öyle kalmaya devam eder. İşin, ticaretin vs., bireylerin bu varoluş biçimlerinin gerçek içerikleri ve gelişim süreçleri itibarıyla –bağımsız varlıklar olarak savaş açtığı, yani kendi deyimiyle kutsallaştırdığı– o ideolojik tasavvurlara kaçınılmaz olarak yol açıp açmadığını araştırmak hakiki egoistin aklına bile gelmez.

Aziz Sanço, komünizme dair kendi kutsal tasavvurunu daha sonraları Birlik'te "kendi" icadı olarak daha iyi pazarlayabilmek için nasıl kutsallaştırıyorsa, aynı şekilde "vazife, belirlenim, görev"e çemkirmesi de sadece onları Kitap boyunca yeniden *kesin buyruk* olarak yeniden üretebilmek içindir. Nerede bir güçlük doğarsa Sanço onu oracıkta şöyle bir kesin buyruk ile yere serer: "Değerlendir kendini", "yeniden tanıyın kendinizi", "herkes kadir-i mutlak birer Ben olsun" vb. Kesin buyruk konusunda "Birlik" bölümüne, "Vazife" konusunda da "Öz-haz" bölümüne bakınız.

Artık Aziz Sanço'nun mevcut dünyayı kutsallaştırmak ve böylece onu eleştirip tüketmek amacıyla kullandığı belli başlı mantıksal hokkabazlıkları göstermiş oluyoruz. Gerçekte o, dünyanın kendisine hiç dokunmadan yalnızca dünyada kutsal olanı tüketiyor. Dolayısıyla da pratikte son derece tutucu davranmak zorunda olduğu aşikâr. Eğer o eleştirmek isteseydi, bu durumda dünyevi eleştiri olası bir kutsal halenin bittiği yerde başlardı. Toplumun normal ekonomik ilişki biçiminin ve onunla birlikte egemen sınıfın varlık koşullarının, ileri üretici güçlerle olan çelişkisi ne kadar büyürse, dolayısıyla da egemen sınıfın kendi içindeki ve üzerine egemenlik kurduğu sınıfla arasındaki uyuşmazlık ne ölçüde artarsa; elbette, bu ekonomik ilişki biçimine aslen karşılık gelen bilinç de o ölçüde gerçekdışı hale gelir; yani ona uygun bilinç olmaktan çıkar. Ve gerçek kişisel çıkarların vs., tümel çıkarlar olarak ifade edildiği bu ekonomik ilişki koşullarına dair eski, geleneksel tasavvurlar o denli, idealize eden boş söylemler, bilinçli yanılsama, kasıtlı ikiyüzlülük derekesine düşer. Ne var ki, hayat bu tasavvurları yanlışladıkça ve bunlar bilincin kendisine daha az karşılık geldikçe, daha da büyük bir kararlılıkla öne sürülür; bu normal toplumun dili daha ikiyüzlü, ahlaki ve kutsal hale gelir. Ve bu toplum ikiyüzlüleştikçe, Sanço gibi saf bir adam için her yerde kutsal olanın, ideal olanın tasavvurunu keşfetmek bir o kadar kolaylaşır. O, yani bu safdil toplumun genel ikiyüzlülüğünü kutsala dair tümel inanca, Kutsal'ın egemenliğine yorabilir ve hatta bu Kutsal'ı onun kaidesi sanabilir. O, tam tersi sonuca ulaşması gerekirken, bu ikiyüzlülüğün tuzağına düşer.

Kutsal'ın dünyası son tahlilde "İnsan"da somutlanır. Eski Ahit boyunca gördüğümüz gibi Sanço, "İnsan"ı şimdiye kadarki tüm tarihin dayandığı aktif özne olarak görmektedir. Yeni Ahit'te "İnsan"ın bu egemenliğini, var olan, şimdiki fiziksel ve tinsel dünya kadar, mevcut bireylerin özelliklerini de kapsayacak şekilde genişletir. Her şey "İnsan"a aittir, dolayısıyla da dünya "İnsan'ın dünyası"na dönüştürülmüştür. Kutsal, şahıs olarak "İnsan"dır ve "İnsan" Sanço'da kavram için, fikir için kullanılan farklı bir isimdir yalnızca.

İnsanların gerçek şeylerden koparılmış tasavvurları ve fikirleri, elbette, gerçek bireyleri değil, felsefi tasavvurdaki bireyi, kendi gerçekliğinden koparılan ve yalnızca düşünülen bireyi, kendinde "İnsan"ı, insan kavramını temel almak zorundadır. Sanço'nun felsefeye olan inancı burada tamamına erer.

Şimdi, her şey "Kutsal"a ya da "İnsan"a ait olan şeye dönüşmüş durumdayken, azizimiz, "Kutsal"a dair ya da "İnsan"a dair tasavvurunu, kendisi üzerinde duran bir güç olarak terk edip *kendine mal etmeye* geçebilir. Yabancı Kutsal'a, salt bir tasavvura dönüştürüldüğü için, bu tasavvuru gerçek yabancı sandığı için, bu yabancı tasavvuru elbette onun mülkiyetidir. İnsanın dünyasının ele geçirilmesinin ana formülleri (artık Kutsal'a saygısı kalmadığında Ben'in dünyanın mülkiyetini ele geçirme tarzı) yukarıda verilen denklemlerde zaten mevcuttur.

Gördüğümüz üzere Aziz Sanço, kendisiyle barışık egoist olarak kendi özelliklerinin efendisiydi zaten. Dünyanın efendisi olmak içinse yapması gereken tek şey, onu kendi özelliği haline getirmektir. Bunu yapmanın en kolay yolu, "İnsan" özelliğini, barındırdığı tüm saçmalıklarla birlikte doğrudan *kendi* özelliği olarak ifade etmektir. Bu şekilde örneğin Ben'in özelliği olarak *tümel insan sevgisi* saçmalığını, "*herkesi*" sevdiğini öne sürerek (sf. 387) sahipleniyor ve bunu da, "sevgi onu mutlu ettiği" için egoizm bilinciyle yapıyor. Böylesi mübarek bir doğaya sahip olan kişi, kuşkusuz haklarında şu sözün söylendiği türden insanlardandır: *Bu küçüklerden birini* bile gücendirirsen, vah haline![395]

İkinci yöntem, Aziz Sanço'nun, bir şeyi *kendi özelliği* olarak korumak isterken, bu şey gözüne zorunlu olarak *ilişki* biçiminde göründüğünde, onu, "İnsan"ın bir ilişkisine, bir varoluş biçimine, kutsal bir ilişkiye dönüştürür ve bu şekilde reddeder. Aziz Sanço bunu, kendisini gerçekleştiren ilişkiden koparılmış durumdaki özellik safi saçmalığa dönüştüğü zaman bile yapıyor.

Nitekim, örneğin 322. sayfada, "milliyeti *kendi özelliği*, milleti de kendisinin sahibi ve efendisi olduğunu" ilan ederek millî gururu korumak istiyor. Sözlerini pekâlâ şöyle sürdürebilirdi: *Dindarlık* benim özelliğimdir; özelliklerimden biri olarak ondan feragat etme niyetim yok; din benim efendimdir, Kutsal'dır. Aile sevgisi benim özelliklerimden biridir, aile benim efendimdir. Adalet benim bir özelliğimdir, hukuk benim efendimdir. Siyasetle uğraşmak benim bir özelliğimdir, devlet benim efendimdir.

Üçüncü kendine mal etme yöntemine, pratikte baskısını hissettiği yabancı bir gücü, onu kendine mal etmeksizin tümüyle Kutsal olarak reddettiği zaman başvurulur. Bu durumda o, yabancı güçte kendi acizliğini görür ve onu kendi

gücü olarak, kendi yaratısı olarak kabul eder ki yaratıcı olarak da her an ondan üstündür. Örneğin devlet söz konusu olduğunda durum böyledir. Burada da, yabancı bir şeyle değil, yalnızca kendi özelliğiyle muhatap olma mutluluğuna erişir ve onu alt etmek için yapması gereken tek şey, kendisini onun karşısına yaratıcı olarak koymak olur. Yani, zorda kaldığında, bir özellikten yoksun olmayı da kendisinin bir özelliği olarak kabul eder. Aziz Sanço açlıktan ölüyorsa, bunun nedeni yiyecek yokluğu değil, onun kendi açlığı, onun açlıktan ölme özelliğidir. Eğer pencereden aşağıya düşer ve boynunu kırarsa, bunun sebebi, yerçekimi kuvvetinin onu aşağı çekmesi değil, kanatlardan yoksun olmasının ve uçmaktan aciz olmasının kendi özelliği olmasıdır.

Son derece başarılı biçimde kullandığı dördüncü yöntem de, onun özelliklerinin nesnesi olan her şeyi, kendi nesnesi, kendi mülkiyeti ilan etmektir; çünkü özelliklerinden biri sayesinde kendisini onunla ilişkilendirir; bu ilişkinin nasıl bir niteliğe sahip olduğununsa hiçbir önemi yoktur. Yani, şimdiye dek görmek, duymak, hissetmek vs. olarak adlandırılanları, bu safdil vurguncu Sanço, şöyle adlandırır: Mülkiyet edinmek. Benim baktığım dükkân, görünen şey olarak gözümün nesnesidir ve onun retinam üzerindeki yansıması gözümün mülkiyetidir. Ne var ki dükkân, göz ile sahip olduğu ilişkinin dışında, yalnızca gözünün değil, bizzat onun mülkiyeti haline gelir; tıpkı retinası üzerindeki dükkânın görüntüsü gibi tepe üstü duran kendi mülkiyeti haline. Dükkân sahibi, kepenkleri (ya da Szeliga'nın sözleriyle söyleyecek olursak, "tülleri ve perdeleri[396]") kapattığında, mülkiyeti sona erer ve geriye yalnıza, iflas etmiş burjuvada olduğu gibi geçmiş şaşaalı günlerin acı hatırası kalır. "Stirner" kraliyet mutfağının önünden geçerse, kuşkusuz orada kızarmakta olan sülünlerin kokusunu alacak, ama sülünlerin kendisini görme şansına bile erişemeyecek. Onun payına düşen tek kalıcı mülkiyet, midesindeki gurultu olacaktır. Kaldı ki onun neyi ne kadar görebileceği, yalnızca, kesinlikle kendisinin yaratmadığı dünyadaki koşullara değil, ayrıca onun cüzdanına ve yaşamda, toplumsal iş bölümü dolayısıyla payına düşen konuma da bağlıdır. Bu konum, keskin gözlere ve kulaklara sahip olsa bile kendisini birçok şeyden mahrum bırakabilir.

Eğer Aziz Sanço, tasavvurunun nesnesi olan her şeyin, tasavvur ettiği nesne olarak, yani bir nesne hakkındaki tasavvuru olarak, kendi tasavvuru, *id est*[397] kendi mülkiyeti olduğunu (aynı şey sezgi vb. için de geçerli) az çok söylemiş olsaydı, haliyle, böyle bir saçmalıkta bir keşif, bir hazine bulmuş olduğuna inanan bu adamın yalnızca çocuksu saflığına şaşılacaktı. Fakat onun spekülatif mülkiyete, kendinde mülkiyeti atfetmesi, elbette mülksüz Alman ideologların üzerinde büyüleyici bir etki bırakması kaçınılmazdı.

Kendi alanındaki diğer bütün insanlar da onun nesnesidir, "onun nesnesi olarak da, onun mülkiyeti", kendi yaratısıdır. Ben'lerin her biri diğerine (bkz. sf. 184) "sen benim için yalnızca benim için olduğun şeysin" (örneğin benim *exploiteur*'ümsün[398]), "yani benim nesnemsin, benim nesnem olduğun için de mülkiyetimsin." Dolayısıyla da, her an yaratıcı olarak yutabileceğim ve tekrar kendi içime alabileceğim yaratımımsın. Her Ben, diğerini demek ki bir mülkiyet sahibi olarak değil, kendi mülkiyeti olarak görüyor; "Ben" olarak değil (bkz. sf. 184), onun-için-varlık olarak, bir nesne olarak görüyor; kendine değil *ona*, bir başkasına ait, *kendisine* yabancılaşmış bir şey olarak görüyor. "Gelin ikisini, olduklarını söyledikleri şey olarak kabul edelim" (sf. 187); mülkiyet sahibi, kendi kendilerine ait olarak, "ve birbirlerini gördükleri şekilde kabul edelim", mülkiyet olarak, yabancıya ait olarak. Onlar hem mülkiyet sahibidirler, hem de değildirler (bkz. sf. 187). Ancak Aziz Sanço, başkalarıyla söz konusu olan bütün ilişkilerde, gerçek ilişkiyi değil, herkesin *imgeleye*bildiğini, herkesin kendi refleksiyonunda, kendinde olanı önemser.

"Ben" için *nesne* olan her şey, herhangi bir özelliği aracılığıyla *onun* da nesnesi olduğuna, yani *onun mülkiyeti* olduğuna göre, örneğin yediği dayak, *onun* uzuvlarının, *onun* duygusunun, *onun* tasavvurunun nesnesi olarak *onun* nesnesi, dolayısıyla onun mülkiyeti olduğuna göre, o halde, kendisi açısından mevcut olan her nesnenin sahibi olduğunu iddia edebilir. Dolayısıyla da, ona ne denli kötü davranır ve onu "yalnızca ideal zenginliğe sahip bir insan olarak, bir baldırı çıplak" seviyesine düşürse de kendisini çevreleyen dünyanın da sahibi olduğunu ilan edebilir. Öte yandan, her nesne, "Ben" açısından yalnızca *benim* nesnem değil, aynı zamanda benim de *nesnem* olduğuna göre, o halde, içerik karşısındaki aynı kayıtsızlıkla her *nesne*, kendimin-olmayan, Yabancı, Kutsal ilan edilebilir. Dolayısıyla bir ve aynı nesneyi, bir ve aynı ilişkiyi, aynı maharetle ve aynı başarıyla Kutsal ilan etmek de, Benim Mülkiyetim ilan etmek de mümkün. Her şey vurgunun, *Benim*'e mi yoksa *Nesne*'ye mi yapıldığına bağlıdır. Kendine mal etme ve kutsallaştırma yöntemleri, tek bir "dönüşüm"ün iki farklı "kırılma" biçimidir yalnızca.

Tüm bu yöntemler, yukarıdaki denklemlerde Ben'e yabancı olarak koyulanı yadsımak için kullanılan pozitif ifadelerden ibarettir; tek fark –yukarıda gördüğümüz gibi– yadsımanın tekrar çeşitli belirlenimlerde ele alınmasıdır. Yadsıma ilk olarak, içeriği hiç etkilenmeyecek şekilde, tamamen biçimsel bir tarzda belirlenebilir; yukarıda, insan sevgisi örneğinde ve yaptığı tüm değişikliğin kayıtsızlık bilincinin eklenmesiyle sınırlı olduğu tüm diğer örneklerde olduğu gibi. Ya da, din ve devlet örneklerinde olduğu gibi, nesnenin

veya yüklemin tüm etki alanı, tüm içerik yadsınabilir. Üçüncü olarak da, para örneğinde olduğu gibi, yalnızca koşaç, yani benim yüklemle şimdiye kadar yabancı olan ilişkim, yadsınabilir ve vurgu *benim*'e yapılabilir; böylece Ben, bana ait olana mülk sahibi olarak davranırım. Benim kendi karakteristik özelliğimin akçesi haline gelen para örneğinde olduğu gibi. Bu son durumda, insanın hem niteliği hem de ilişkisi anlamını tamamen yitirebilir. İnsanın her bir özelliği, Benim onu kendi içime geri almamla, Benliğimde imha olur. Artık onun ne olduğunu söylemek mümkün değildir. Sadece ismen bir zamanlar olduğu şeydir. "*Benim*" olarak, benim içinde tasfiye olan belirlilik olarak artık gerek başkaları, gerekse benim açımdan hiçbir belirliliği yoktur; o salt benim tarafımdan koyulmuştur; *görünüşte*-özelliktir. Örneğin benim düşünmem. Tıpkı özelliklerimde olduğu gibi aynı durum benimle bir ilişki içinde bulunan ve aslına bakılırsa, yukarıda da gördüğümüz gibi, [be]nim özelliklerimden başka bir şey olmayan şeylerde de söz konusudur; baktığımız dükkân örneğinde olduğu gibi. [Dolayısıyla], örneğin kuyumcu dükkânının salam dükkânından vb. farklı olması gibi, benim içimde düşünme, [diğer] bütün özelliklerden tamamen fark[lı] olduğu ölçüde, far[k] yine görünüşün farkı olarak kendini gösterir ve kendisini dışa dönük olarak, benim başkalarına dair ifademde de kendisini gösterir. Böylece bu tasfiye edilmiş belirlilik, hasar görmeksizin tekrar mevcut olur ve onu dilsel olarak ifade etmek başlı başına mümkün olduğu ölçüde, yine eski ifadelerde dile getirilmek zorundadır. (Bu arada, Aziz Sanço'nun dil konusunda etimolojik olmayan yanılgılarına ilişkin de söyleyeceğimiz bir şeyler olacak.)

Burada, yukarıdaki basit denklemin yerine *antitez* geçiyor. Onun en basit biçimi örneğin aşağıdaki gibidir:

*İnsan düşünmesi – Benim düşünmem, egoist düşünme*

Burada *benim* sözcüğü, onun düşüncesiz de olabileceği; yani *benim*'in *düşünme*'yi ortadan kaldırdığı anlamına geliyor. Aşağıdaki örnekte antitez daha da karmaşık bir hal alır:

| | | |
|---|---|---|
| İnsanın değişim aracı olarak para | – | Egoistin değişim aracı olarak benim karakteristik özelliğim olan para |

Burada saçmalığın dizginleri serbest bırakılıyor. Antitez, Aziz Max bir belirlenim getirdiğinde ve kendisine kapsamlı bir gelişme görünüşü yaratmak istediğinde çok daha karmaşık hale geliyor. Önce şöyle deniyor örneğin:

| | | |
|---|---|---|
| İnsan hakkı olarak genel anlamda hak } | – | { Benim için hak olan, haktır |

Burada hak yerine pekâlâ başka herhangi bir sözcüğü de koyabilirdi; çünkü, itiraf edildiği üzere, artık tamamen anlamdan yoksundur. Her ne kadar bu saçmalık sürekli olarak baş göstermeye devam etse de, onun ilerisine gidebilmek için yine de hakkın bir başka, hem salt kişisel anlamda hem de ideolojik anlamda kullanılabilecek bir belirlenimini devreye sokmak zorundadır; mesela, hakkın temeli olarak *Güç*. Ancak şimdi, ilk tezde hak henüz, antitezde muhafaza edilen başka bir belirlenime sahip olduğu noktada antitez bir içerik üretebilir. Artık şöyle denir:

Hak - İnsanın gücü — Güç - Benim hakkım

ki ardından bu da basitçe şuna dönüşür yine:

Benim hakkım olarak güç = Benim gücüm

Bu antitezler, yukarıda sözü edilen negatif denklemlerin pozitife çevrilmelerinden başka bir şey değildir; ki bunlar daha bitimlerinde sürekli olarak antitezler üretiyor. Bunlar, basit azamet ve azami safdillikte denklemleri bile geride bırakır.

Aziz Sanço, nasıl ki daha önce her şeyi *yabancı*, kendisinden bağımsız, kutsal görebildiyse, şimdi de aynı kolaylıkla her şeyi kendi eseri, onun sayesinde var olan, kendi mülkiyeti olarak görebilmektedir. O her şeyi kendi özelliğine dönüştürdüğünden, şimdi tek yapması gereken, kendisiyle barışık egoist olarak asıl özellikleri karşısında aldığı ve burada tekrar etmemize gerek olmayan tutumun aynısını almaktır. Böylelikle, Berlinli muallimimiz, dünyanın mutlak efendisi haline gelir; "elbette, aynı şey her kaz, her köpek, her at için de geçerlidir." (*Wigand*, sf. 187)

Bütün bu kendine mal etme biçimlerinin temelinde yatan asıl mantıksal deney, *konuşmanın* salt bir biçimidir; yani tefsirdir, bir ilişkinin bir başkasının ifadesi olarak, varoluş biçimi olarak açımlanmasıdır. Nasıl ki, az önce gördüğümüz üzere, her ilişki, mülkiyet ilişkisinin birer örneği olarak sunulabildiyse, aynı şekilde sevgi, güç, sömürü vb. ilişkisi olarak da sunulabilir. Aziz Sanço, bu tefsir yöntemini, spekülasyonda –ki burada spekülasyon bir başrol oynar– hazır halde buldu. İleride "sömürü teorisi" bölümüne bakınız.

Kendine mal etmenin çeşitli kategorileri, bunlara uygulama görünüşü getirilip kendine mal etme ciddiye biner binmez *zahmetsiz* kategoriler haline gelir. Ben'in Yabancı'ya, Kutsal'a, Dünya'ya, "İnsan"a karşı kendisini ortaya koymanın zahmetsiz biçimi *böbürlenmedir*. Kutsal'a saygı hükümsüz kılınır (Saygı, Hürmet vs. –bu zahmetsiz kategoriler onun Kutsal'la ya da kutsal olarak kabul edilen üçüncü bir şeyle ilişkisini ifade etmeye yarar) ve bu hükümsüz kılma bir eylem olarak adlandırılır. Aziz Sanço'nun sürekli olarak sadece kendi kutsayıcı tasavvurunun hayaletine karşı mücadele etmesiyle, daha da gülünç hale gelen bir eylem bu. Öte yandan, Kutsal'a saygıyı hükümsüz kılmasına rağmen dünya ona alabildiğine şer davrandığından, ona saygısız davranmak için ihtiyaç duyduğu tek şeyin, üzerinde iktidar kuracak konuma gelmek olduğunu ilan etmenin manevi hazzını yaşamaktadır. Yok edici *reservatio mentalis*'iyle[400] bu tehdit komediyi tamamlar. Aziz Sanço'nun 16. sayfada "ne Poseidon'un öfkesinden ne

de intikamcı *Eumenideler*'den[53] korkması", sayfa 58'de "lanetten korkmaması", sayfa 242'de "aman dilememesi" vb. ve en sonunda Kutsal'ın "kutsallığını dizginsizce bozduğu"nu iddia etmesi böbürlenmenin ilk biçimidir. Sayfa 218'de Ay'a savurduğu tehdit de ikinci biçimdir:

> "Seni bir yakalayabilseydim, seni hakikaten yakalardım; ve sana ulaşmanın yolunu bir bulsam, beni korkutamazdın... sana teslim olmuyorum, sadece zamanımın gelmesini bekliyorum. Şu an sana bir şey yapabilmekten kendimi alıkoyuyorsam da, yine de niyetim baki!"

Azizimizi, Pfeffel'in[401] hendekteki köpeğinden daha da alçağa düşüren bir anlatım. "Hayat ve ölüm üzerindeki güçten feragat etmediği"ni vs. söylediği 425. sayfa için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Sonunda övünme pratiği yeniden, azizimizin en tum[turaklı] sözlerle asla yapma[mış] olduğu şeyleri yapmış gibi göste[rerek] teorinin sınırları içerisinde kalan saf bir pratiğe dönüşe[bilmekt]edir. [Bu sırada da] geleneksel saçmalıkları [gür] sesli söylemlerle orijinal yaratı[m]lar [olarak] yutturmaya kalkıyor. Aslında buna *kitabın bütünü* dâhil olduğu gibi, özellikle de bize bir gelişim olarak kabul ettirilmeye çalışılan, ama yalnızca kötü kopya edilmiş tarih kurgusu, yanı sıra "Kitap"ın "insana karşı yazılmış gibi göründüğü" teminatı da (*Wigand*, sf. 168) ve birbirinden kopuk pek çok iddia dâhildir. Mesela: "Canlı Ben'in tek bir nefesiyle koca halkları yere sererim" ("Kitap"ın 219. sayfası), "kaygısızca saldırırım" (sf. 254), "halk ölüdür" (sf. 285), ayrıca "adaletin işkembesini eşme" teminatı (sf. 275) ve kışkırtıcı, alıntılar ve özdeyişlerle süslenmiş "hakiki bir muhalif"in ortaya çıkması daveti. (sf. 280)

Övünmenin kendisi zaten başlı başına duygusaldır. Fakat *duygusallık*, "Kitap"ta ayrı bir kategori olarak da yer alır ve bilhassa, Yabancı karşısında artık salt bir iddiadan ibaret olmaktan çıkan pozitif kendine mal etmede rol oynar. Şimdiye kadarki kendine mal etme yöntemleri her ne kadar basit idilerse de, daha ayrıntılı olarak geliştirilmeleri söz konusu olduğunda, sanki bu sayede Ben de "sıradan anlamıyla" mülkiyet ediniyormuş gibi bir izlenim yaratmaya ihtiyaç vardır. Bu da sadece, bu Ben'in zorlama bir açılımı aracılığıyla mümkündür; sadece kendisini ve başkalarını duygusal bir gizemle sarıp sarmalamasıyla mümkündür. Zaten, "İnsan"ın yüklemlerine bodoslama kendine ait yüklemler olarak sahip çıkması halinde duygusallık kaçınılmaz olur –örneğin "herkesi" "bencillikten dolayı" "sever"; ve özelliklerine böylece abartılı bir şaşaa katar. Nitekim sayfa 351'de "bebeğin gülüşü" "kendi mülkiyeti" ilan edilir ve yine aynı pasajda, ihtiyarların artık öldürülmediği uygarlık aşamasının, en dokunaklı

ifadelerle bu ihtiyarların kendisinin eylemi olarak betimlenmektedir vs.; bu duygusallığa kesinlikle onun Maritornes'le olan ilişkisi de dâhildir.

Duygusallığın ve övünmenin birliği *İsyan*'dır. Dışa yönelik, başkalarına karşı övünmedir; içe dönük, kendi kendine homurdanma olarak duygusallıktır. Dar kafalının aciz hoşnutsuzluğunun özgün ifadesidir. O, ateizm, terörizm, komünizm, hükümdar katli vb. düşüncesi karşısında hiddetlenir. Aziz Sanço'nun karşısında isyan ettiği nesne, *Kutsal*'dır; dolayısıyla, *suç* olarak da karakterize edilen *isyan* son tahlilde *günahtır*. Yani isyanın hiçbir şekilde bir *eylem* olarak ortaya çıkması gerekmiyor, çünkü o sadece "Kutsal"a karşı "Günah"tır. Dolayısıyla Aziz Sanço, "Kutsallık"ı ya da "yabancılık hayaletini" "kafasından çıkarıp atmak"la ve ideolojik kendine mal etmeyi icra etmekle yetiniyor. Fakat bugün ile gelecek onun kafasında nasıl birbirine karışıyorsa, bazen her şeyi kendine mal etmiş olduğunu, bazen de daha henüz kendine mal etmesi gerektiğini nasıl iddia ediyorsa, isyan konusunda da, arada bir aklına tamamen tesadüfen, hatta yabancının kutsal halesiyle başa çıktıktan sonra bile, *gerçek* Yabancı'yla karşı karşıya olduğu geliveriyor. Bu durumda ya da daha doğrusu bu aklına geliverişte, İsyan imgelenen bir eyleme, Ben de "Biz"e dönüştürülür. Bunu ileride ayrıntılı olarak ele alacağız.

Şimdiye kadar tanımlandığı kadarıyla en büyük muhafazakâr olduğunu kanıtlamış olan gerçek egoist, sonunda "İnsan'ın dünyası"na ait parçaları topluyor; on iki sepet dolusu. Zira "hiçbir şey kaybolmamalı, haşa!" Tüm eylemi, felsefi geleneğin kendisine miras bıraktığı düşünce dünyasına ait birkaç eskiyip yıpranmış, sofistik hokkabazlık numarasını denemekle sınırlı olduğundan, gerçek dünyanın onun açısından mevcut bile olmadığı, dolayısıyla da önceden olduğu gibi kaldığı açıktır. Yeni Ahit'in içeriği, bize bunun ayrıntılarını sunacaktır.

> Böylece "biz *reşitliğin sınırları* önünde zuhur ederiz ve reşit ilan ediliriz" (sf. 86)

## 4. Özgülük

> "Kendine bir dünya kurmak, kendine bir cennet inşa etmek anlamına gelir." "Kitap"ın 89. sayfası.[*66]

Bu cennetin en kutsal özünü "iç yüzünü anlamış" bulunuyoruz. Şimdi onun hakkında "daha çok şey" öğrenmeye çalışacağız. Bu arada Yeni Ahit'te, daha Eski Ahit'e boydan boya sinmiş olan ikiyüzlülükle yeniden karşılaşacağız. Eski

Ahit'te tarihsel veriler sadece birkaç basit kategoriye verilmiş isimlerden ibaret idiyse, burada, Yeni Ahit'te tüm dünyevi ilişkiler, Fenomenoloji ve Mantık bölümlerinde derlediğimiz zayıf içerik için örtü işlevi gören farklı isimlerden başka bir şey değildir. Aziz Sanço gerçek dünyadan söz ediyormuş görünüşü altında her zaman yalnızca bu yoksul kategorilerden bahsediyor.

> "Sen bütün bu güzel şeylere sahip olma *özgürlüğünü* istemiyorsun... Sen onlara gerçekten sahip olmak istiyorsun... senin mülkiyetin olarak sahip olmak istiyorsun. .. Senin yalnızca *özgür* biri değil, aynı zamanda *sahip* biri de olman gerekir." (sf. 205)

Burada ilk toplumsal hareketlerin ulaştığı en eski formüllerden biri, en berbat biçimiyle sosyalizm ile liberalizm arasındaki karşıtlık, "kendisiyle barışık egoist"in bir vecizesine yüceltilmektedir. Bu karşıtlığın Berlin için bile ne kadar eski olduğunu, kutsal adamımız daha 1831'de Ranke'nin *Historisch-politische Zeitschrift*'inde (Berlin, 1831)[403] buna dehşetle işaret edilmiş olmasından görebilirdi.

> "Benim ondan" (özgürlükten) "nasıl yararlanacağım benim özgülüğüme bağlıdır." (sf. 205)

Büyük diyalektikçi bunu tersine de çevirip şöyle diyebilir: Özgülüğümden nasıl yararlandığım benim özgürlüğüme bağlıdır. – Devam eder:

> "Özgür – peki ama ne'den özgür?"

Demek ki, burada bir düşünme çizgisi aracılığıyla özgürlük *bir şeyden* ve *per appos*[*itionem*] "her şeyden" özgür olmaya dönüştürülmektedir. Ancak, bu kez apozisyon görünüşte daha ayrıntılı bir belirleme getiren bir önerme biçiminde verilmektedir. Zira, bu büyük sonuca ulaştıktan sonra Sanço duygusallaşıverir:

> "Ah, nelerden kurtulmak mümkün değil ki!" İlk önce "serflik boyunduruğu"ndan, ardından bir dizi başka boyunduruktan; sonunda da ansızın "en kusursuz kendini inkârın, özgürlükten ... kendi Ben'inden özgür olmaktan ve mutlak bir şey olarak özgürlük arzusundan başka bir şey olmadığı... Bizi *özgülükten* ettiği" sonucuna ulaşırız.

Bir dizi, son derece basit boyunduruk aracılığıyla burada, serflerin birey olduğunu ilan eden ve aynı zamanda belirli bir ampirik bariyerin yıkımı olan serflikten kurtuluş burada, Romalılara ve Korintlilere mektuplarda geçen çok daha eski bir Hıristiyan-idealist özgürlük ile özdeşleştiriliyor ve böylece özgürlük genelde kendini inkâra dönüştürülüyor. Bu noktada özgürlükle işimizi

bitirmiş oluyoruz, çünkü o artık tartışmasız biçimde "Kutsal"dır. Kendini kurtarmanın belirli bir tarihsel eylemi, Aziz Max tarafından soyut "Özgürlük" kategorisine dönüştürülmekte ve ardından, yine "Özgürlük" kategorisine sokulabilecek bambaşka bir tarihsel görüngüden hareketle daha ayrıntılı olarak belirlenmektedir. Serflik boyunduruğunun parçalanıp atılmasını kendini inkâra dönüştürme hokkabazlığı işte bundan ibarettir.

Özgürlük teorisini Alman yurttaşı için apaçık hale getirmek için *Sanço*, şimdi yurttaşın, özel olarak da Berlinli yurttaşın kendi dilinde nutuk çekmeye başlıyor:

> "Bu arada ben özgürleştikçe, o denli çok zorlamalar yığılıp çoğalıyor gözümün önünde ve kendimi o denli aciz hissediyorum. Yaban toprakların özgür olmayan evladı, eğitimli bir insana sıkıntı veren bütün o bariyerleri henüz duyumsamıyor; kendini ondan daha özgür sanıyor. Özgürlükler kazandığım ölçüde kendime yeni sınırlar ve yeni görevler yaratıyorum; demiryollarını mı icat ettim, hemen kendimi yeniden zayıf hissediyorum, çünkü henüz kuşlar misali havada süzülüp uçamıyorum. Karanlığıyla zihnimi ürküten bir sorunu mu çözdüm, hemen ardında sayısızı bekler beni." vs. (sf. 205, 206)

Ah, yurttaşa ve köylüye seslenen "beceriksiz" edebiyatçı!

"Yaban toprakların özgür olmayan evladı" değil, "eğitimli insanlar", vahşilerin eğitimlilerden daha özgür olduğunu "sanır". (F. Halm'in sahneye koyduğu) "Yaban toprakların evladı"nın[114] eğitimlinin bariyerlerini, bilgisine erişme olanağından yoksun olduğu için bilmesi, "yaban toprakların evladını" sadece tiyatrodan tanıyan "eğitimli" Berlinli yurttaşın vahşilerin bariyerleri hakkında bir şey bilmemesi kadar açıktır. Yalın gerçek şudur: Vahşilerin bariyerleri uygar insanların sınırları değildir. Azizimizin ikisi arasında yapmaya kalkıştığı kıyaslama, eğitimi, ikisi hakkında da hiçbir şey bilmemekten ibaret olan Berlinli bir "eğitimli"nin hayali kıyaslamasıdır. Yayınlanan onca yeni seyahatnameden sonra haklarında bir şeyler bilmek marifet olmasa da, onun vahşilerin bariyerleri hakkında hiçbir şey bilmemesi anlaşılırdır; ama eğitimlilerinkiler hakkında da bir şey bilmediğini demiryolları ve uçmak hakkında verdiği örnek kanıtlıyor. Kendi açısından demiryollarının gökten düştüğünü ve işte bu yüzden onları kendisinin icat ettiğini sanan miskin küçük burjuva, bir kez tren yolculuğu yaptıktan sonra derhal havada uçmayı düşlüyor. Oysa hakikatte önce *balon* icat edildi sonra tren. Aziz Sanço bunu terse çevirmek zorundaydı; aksi takdirde balonun icadıyla birlikte demiryolları için gerekli önkoşulların hiç de verili olmadığını herkes fark ederdi; oysa tersini tasavvur etmek çok daha kolaydır.

Zaten genel olarak ampirik ilişkiyi baş aşağı çeviriyor. At arabacısı ve yük arabası ulaşımın artan ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelince ve başka şeylerin yanı sıra büyük ölçekli sanayi nedeniyle üretimin merkezileşmesi, büyük miktardaki sanayi ürünlerinin daha hızlı ve büyük ölçekli nakliyesi için yeni araçları gerekli kıldığında lokomotif icat edildi ve böylece büyük ölçekli ulaşımda demiryollarının kullanımına geçildi. Mucit ve hissedarlar kârlarını düşünüyor, genel anlamda ticaret ise üretim maliyetinin düşürülmesiyle ilgileniyordu. İcadın mümkün olmasının, hatta mutlak zorunluluğunun nedeni ampirik koşullarda yatmaktaydı. Yeni icadın çeşitli ülkelerde uygulamaya konması birbirinden farklı koşullara dayanıyordu. Örneğin Amerika'da, devasa topraklara yayılmış devletleri birleştirmek ve iç kesimlerdeki yarı uygarlaşmış bölgelerin denizle ve ürünlerin toplandığı antrepolarla bağlantısını kurmak ihtiyacından doğmuştu. (Ayrıca karşılaştırınız: M. Chevalier, "*Lettres sur l'Amérique du Nord*"[404].) Diğer ülkelerde, örneğin her yeni icat karşısında, bu icadın icatlar âlemine son noktayı koymadığına hayıflanmanın ötesine geçilmeyen Almanya gibi ülkelerde, uzun uzun direndikten sonra rekabetin dayatması nedeniyle nihayet o sevimsiz, insanı kanatlandırmayan demiryollarını evlat edinmek ve at arabacısıyla yük arabasını saygıdeğer, emektar çıkrıkla birlikte ıskartaya çıkarmak zorunda kaldılar. Yüksek kârlı başka sermaye yatırımı alanlarının olmayışı, demiryolu inşaatını Almanya'da baskın sanayi dalı haline getirdi. Demiryolu inşasındaki gelişim, dünya pazarındaki bozgunlarıyla uygun adım ilerliyordu. Ne var ki hiçbir yerde "Özgürlük" kategorisi hatırına demiryolu inşa edilmez. Bunu Aziz Max, hiç kimsenin para kesesinden *özgür kalmak için* demiryolu inşa etmediği olgusu ışığında bile görebilirdi. Yurttaşın kuşlar gibi uçma özlemiyle demiryoluna karşı geliştirdiği ideolojik küçümsemenin pozitif özü at arabacısına, yük arabasına ve karayollarına duyduğu sempatidir. Sanço "kendi dünyası"nın hasretini çekiyor ve bu dünya yukarıda gördüğümüz üzere cennettir. Bu nedenle lokomotifin yerine İlyas'ın ateşten atlı arabasını koyup göklere çıkmak istiyor[405].

Bu miskin ve cahil seyircinin gözünde –aynı zamanda üretici güçlerin son derece pozitif bir gelişimi, reel enerji ve reddedilemez gereksinimlerin tatmini, bireylerin gücünün büyümesi anlamına da gelen– bariyerlerin gerçek anlamda alaşağı edilmesinin salt bir bariyerden kurtuluşa dönüşmesinden sonra –ki bunu da yine mantıksal olarak, kendinde bariyerden kurtulmanın bir postulatı haline getirebilir– şimdi, bütün bu açıklamaların sonucunda, daha en başında varsayılan şey elde ediliyor:

"Bir Şey'den özgür olmak – sadece *serbest* ya da *muaf olmak*

> demektir." (sf. 206)

Hemen buna dair son derece talihsiz bir örnek veriyor: "Baş ağrısından özgür oldu demekle ondan muaf kaldı demek aynı şeydir." Sanki bu baş ağrısından "Muafiyet", kafam üzerinde son derece pozitif bir yetki gücüyle, kafamın mülkiyetine sahip olmakla aynı şey değilmiş gibi. Oysa ben, baş ağrısı çektiğim sürece hasta başımın mülkiyetiydim.

> "Hıristiyanlığın önerdiği özgürlüğü 'Muafiyet' ile tamamına erdiriyoruz; günahtan, tanrıdan, ahlaktan vb. muaf olmakla." (sf. 206)

Bu nedenle bizim "kusursuz Hıristiyan"ımız kendi özgülüğünü de ancak, "düşünce"den, "belirleme"den, "vazife"den, "yasa"dan, "anayasa"dan vs. "kurtuluş"ta buluyor ve din kardeşlerini, "yalnızca tasfiye etmede kendini mutlu hissetmeye"; yani "Muafiyet"i, "tamamına eren" "Hıristiyan özgürlüğü"nü üretirken kendini mutlu hissetmeye çağırıyor.

Sözlerini şöyle sürdürüyor:

> "Peki, bir Hıristiyan ideali olarak özgürlük kendine ihanet ettiği için ondan vazgeçmemiz mi gerekir? Hayır, *hiçbir şey kaybedilmemeli*" (*voilà notre conservateur tout trouvé*[406]) "özgürlük de kaybedilmemeli; ama o bize *özgü* hale gelmelidir, fakat özgürlük biçimi altında bunu yapamaz." (sf. 207)

Bizim "kendisiyle" (*toujours et partout*)[407] "barışık egoistimiz" burada, daha Eski Ahit'te zaten Hıristiyan özgürlük idealiyle, yani özgürlük imgelemiyle, "şeyler dünyası"nın "sahipleri" haline geldiğimizi unutuyor. Aynı şekilde, bundan sonra, "düşünceler dünyası"nın da sahibi olmak için yapmamız gereken tek şeyin ondan kurtulmak olduğunu, burada "Özgülüğü", özgürlüğün, yani Muafiyet sonucu olarak elde ettiğini unutuyor.

Azizimiz özgürlüğü, bir şey*den* özgür olma olarak ve özgür olmayı yine "Muafiyet" olarak, Muafiyet'i özgürlüğün Hıristiyan ideali olarak ve böylece de "İnsan"ın özgürlüğü olarak yorumlayıp tertip ettikten sonra, artık bu şekilde hazır edilen materyal üzerinde mantığının uygulamalı bir dersini gerçekleştirebilir. İlk ve en basit antitez şöyle:

İnsanın özgürlüğü – Benim özgürlüğüm

Bu antitezde özgürlük "özgürlük biçimi altında" var olmayı bırakıyor. Ya da:

İnsanın çıkarları açısından Muafiyet } – { Benim çıkarlarım açısından Muafiyet

Bu iki antitez, sayısız belagat eşliğinde özgülüğe ayrılmış tüm bölüm boyunca sürekli olarak boy göstermektedir. Fakat tek başına bunlarla dünya fatihi Sanço'muz fazlasıyla az şeye ulaşmış olurdu; Barataria adasına bile varamamış olurdu. Yukarıda, insan eylemini, "kendi dünya"sından, kendi "cennet"inden gözlemlerken, özgürlük soyutlamasını yaptığı sırada gerçek kurtuluşun iki etmenini iç etmiş oluyor. İlki, bireylerin kendi öz-kurtuluşlarıyla belirli, gerçekten duyumsanan bir ihtiyacı tatmin ettikleridir. Bu etmenin ortadan kaldırılmasıyla gerçek bireylerin yerine "insan" geçti ve gerçek ihtiyaçların tatmini yerini, imgesel bir ideale, kendinde özgürlük olarak özgürlüğe, "insan*ın* özgürlüğü"ne ulaşma çabası aldı.

İkinci etmen, kendilerini özgürleştirmekte olan bireylerde, şimdiye kadar yalnızca bir potansiyel olarak var olan bir yeteneğin gerçek bir güç olarak işlev görmeye başlaması veya zaten var olan bir gücün bir bariyerin kırılıp atılmasıyla daha da büyütülmesidir. Kuşkusuz, yeni bir güç yaratımının sadece bir *sonucu* olan bariyerin kırılıp atılmasını esas mesela olarak görmek mümkün. Bu yanılsamaya ise ancak, ya politikayı ampirik tarihin temeli olarak kabul ettiğinizde ya da Hegel gibi her yerde yadsımanın yadsımasını kanıtlamanız gerektiğinde veyahut da nihayetinde yeni güç yaratıldıktan sonra cahil Berlinli yurttaş olarak yeni yaratım üzerine refleksiyonda bulunduğunuzda ulaşırsınız. – Aziz Sanço bu ikinci etmeni kendi kullanımı için iç ederek, "özgürlük"ten geriye kalan, soyut *caput mortuum*'unun[408] karşıtına koyabileceği bir belirlilik elde etmiş oluyor. Böylece aşağıdaki yeni antitezlere ulaşıyor.

*Özgürlük*, yabancı gücün içeriksiz bir şekilde ortadan kaldırılması } – { Özgülük, kendi gücünün gerçek sahibi olmak

Ya da:

Özgürlük, yabancı gücün püskürtülmesi – Özgülük, kendi gücüne sahip olma

Aziz Sanço'nun burada özgürlüğün karşısına çıkardığı *kendi* "gücü"nü, nasıl da aynı özgürlükten alıp hokkabazlıkla kendi içine yerleştirdiğini görmesi için, ona materyalistler ya da komünistlere değil, sadece "*Dictionnaire de l'académie*"ye bakmasını öneririz. Burada *liberté*[409] sözcüğünün en çok *puissance*[410] anlamında kullanıldığını görecektir. Ama eğer Aziz Sanço, "*liberté*"ye değil "*özgürlük*"e karşı mücadele ettiğini iddia edecek olursa, o zaman negatif özgürlük ve pozitif özgürlük konusunda Hegel'e danışabilir. Bir Alman küçük burjuva olarak bu

bölümün sonuç kısmıyla kendini mutlu edebilir.

Bu antitez şu şekilde de ifade edilebilir:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Özgürlük, Muafiyet uğruna idealistçe çabalama ve öteki varlığa karşı mücadele | } | – | { | Özgülük, *gerçek* Muafiyet ve bir kimsenin kendi varlığından memnun olması |

Böylece, ucuz bir *soyutlama* sayesinde özgülüğü özgürlükten *ayırt ettikten* sonra, sanki ancak şimdi bu farkı analiz etmeye başlıyormuş gibi yaparak şöyle haykırıyor:

"Özgürlük ile özgülük arasında ne büyük bir fark var!" (sf. 207)

Genel antitezlerin dışında hiçbir şeyi iç edemediğini ve bu özgülük belirleniminin yanı başında "sıradan anlamda" özgülüğün son derece eğlendirici bir biçimde emeklemeye devam ettiğini göreceğiz.

"Kölelik durumuna rağmen içsel olarak özgür olunabilir; ama o da *her şeyden* değil, yalnızca *çeşitli* şeylerden. Zira efendinin kırbacından, despotça keyfiyetinden vb. özgür olunmaz.

"Buna karşılık özgülük, benim *bütün* özüm ve varoluşumdur, Ben kendimdir. *Kurtulmuş* olduğum şeyden özgürüm; kendi *gücüm* altında bulunan şeyin ya da hâkim olduğum şeyin sahibiyim. Eğer kendime sahip olmayı *bilirsem* ve kendimi başkalarına harcatmazsam, her daim ve her koşulda kendime *ait* olurum. Özgür olmayı gerçek anlamda isteyemem, çünkü onu ben ...elde edemem. Sadece dileyebilir ve bu doğrultuda çabalayabilirim, *çünkü* o bir ideal, bir heyula olarak kalmaya devam eder. Gerçekliğin prangaları her an etimde en derin yaraları açmaktadır. Ama ben yine de kendim olarak kalmaya devam ederim. Bir efendiye serflikte bulunan ben yalnızca kendimi ve kendi çıkarımı *düşünürüm*. Gerçi, attığı kırbaçlar bana isabet ediyor, ben onlardan *özgür* değilim. *Ama ben yalnızca kendi yararım için onlara katlanıyorum*; örneğin, sabır görünüşü altında onu kandırmak ve onu kendinden emin kılmak için veyahut da isyankârlık edip de daha kötüsüne maruz kalmamak için. Fakat ben kendimi ve kendi yararıma olanı daima gözettiğim için," (kırbaç darbeleri kendisini ve sırtını mülkiyeti altında tutarken) "önüme çıkan ilk uygun fırsatı kaçırmam" (yani çıkacak olan ilk uygun fırsatı "diliyor", "çabalıyor"; ne var ki o "bir ideal, bir heyula olarak kalmaya devam ediyor") "köle sahibini ezerim. O zaman ondan ve onun kırbacından *özgür* kalmam yalnızca benim öncesindeki egoizmimin

> bir sonucudur. Belki buna köle durumundayken de özgür olduğum söylenerek itiraz edilebilir; yani 'kendinde' özgür ya da 'içsel' olarak özgür olduğum söylenebilir. Ne var ki tek başına 'kendinde özgür' 'gerçekten özgür' değildir; 'içsel' de 'dışsal' değildir. Buna karşılık ben, bütünüyle ve tamamıyla, içsel ve dışsal olarak kendime özgü, *kendime aittim*. Zalim bir efendinin egemenliği altında bedenim eziyetlerden ve kırbaçlardan 'özgür' değildir; ne var ki *işkenceyle çatırdayan kemikler benimdir, kırbaç darbeleri altında benim liflerim seğiriyor ve benim bedenim inlediği için Ben inliyorum. Benim inliyor ve titriyor olmam, hâlâ benim kendimde olduğum, benim kendime ait olduğumu kanıtlıyor.*" (sf. 207, 208)

Burada yine küçük burjuvazi ve köylülere seslenen edebiyatçıyı oynayan Sanço'muz, daha Cervantes'teyken yediği onca dayağa rağmen, daima kendi "sahibi" olarak kaldığını ve bu dayakların daha çok kendi "özgülüğü"nün bir parçası olduğunu kanıtlıyor. *Eğer* kendisine sahip olmayı *bilirse* "her daim ve her koşulda" kendisine "ait" olur. Demek ki burada özgülük hipotetiktir ve onun anlağına bağlıdır. Anlaktan anladığı ise kölece bir safsatadır. Bu anlak daha sonraları da, kendisini ve kendi "çıkarını" "düşündüğü" yerde *düşünme* haline gelir ki bu düşünme ve düşünsel "çıkar" da onun düşünsel "mülkiyeti"dir. Ayrıca, kırbaç darbelerine "kendi iyiliği" için katlandığına dair açıklamalara devam edilir. Burada da özgülük "yarar" *tasavvurundan* ibarettir ve "daha da kötüsü"nün "sahibi" olmamak için "kötü"ye katlanmaktadır. Daha sonraları bu anlak kendisini, "ilk uygun fırsat" gibi bir çekince, yani salt bir *reservatio mentalis*'in "sahibi" olarak ve en nihayetinde "köle sahibi"ni "ezme" olarak fikrin öncelenmesinde gösterir. Burada, köle sahibi onu şu anda gerçekten ayakları altına alırken, o, bu öncelemenin "sahibi" durumundadır. Demek ki o burada kendisini –türlü türlü bilge vecizeler aracılığıyla kendini sakinleştirmeye uğraşan– bilinci ile özdeşleştiriyorken, en sonunda kendisini bedeniyle özdeşleştirmektedir. Öyle ki, içinde tek bir yaşam kıvılcımı ve hatta sadece bilincini kaybetmiş bir yaşam taşıdığı sürece, bütünüyle ve tamamıyla, içsel ve dışsal olarak "kendisine ait" olur. "Kemiklerin" çatırdaması, liflerin seğirmesi vb. görüngüleri; "biricik" doğa biliminin dilinden patolojinin diline çevrilmiş olan, yukarıda kendini ipe çektiği darağacından indirilir indirilmez kadavrasına uygulanan galvanizm yardımıyla yaratılan, ama ölü bir kurbağada bile yaratılabilecek görüngüleri, burada, onun "bütünüyle ve tamamıyla", "içsel ve dışsal" olarak halen kendisine ait olduğunun kanıtı sayıyor. Köle sahibinin gücü ve özgülüğünü ortaya koyan aynı şeyi; yani bir başkasının değil, tam da *onun* kırbaçlanıyor olmasını, tam da *onun* kemiklerinin "çatırdıyor", *onun* liflerinin

seğiriyor olmasını ama onun bu durumu değiştirememesini, azizimiz kendi özgülüğünün ve gücünün bir kanıtı sayıyor. Yani o, ne kolunu ne bacağını, ne de bir başka organını kımıldatabildiği Surinam'ın Spanso Bocho[115] işkencesi altında, kendisine yapılan her şeyi sineye çekmek durumunda kaldığı bir anda, onun gücü ve özgülüğü, uzuvlarını yönetebilmesinden değil, bunların *onun* uzuvları olması olgusundan ileri gelmektedir. Burada özgülüğüne halel getirmemeyi bir kez daha, kendisini farklı belirlenmiş olarak, kâh salt bilinç olarak kâh bilinçsiz beden olarak (bkz. *Fenomenoloji*) kavraması sayesinde başarıyor.

Fakat söylemek gerekir ki Aziz Sanço, payına düşen dayağa ve sopaya, gerçek kölelerden daha büyük bir vakarla "katlanıyor". Köle sahiplerinin çıkarı doğrultusunda misyonerler kölelere istedikleri kadar bu dayağa "kendi yararlarına katlandıkları"nı söylesinler, köleler bu safsatalara kanmazlar. Onlar, aksi takdirde "daha kötüsüne maruz kalacakları" gibi soğuk ve ürkek refleksiyonda bulunmazlar, "sabırlarıyla köle sahibini kandıracakları" zannına da kapılmazlar. Tersine onlar, işkencecilerini alaya alır, kendilerini aşağılık duruma düşürmeyi beceremeyen acizlikleriyle dalga geçerler ve fiziksel acı izin verdiği ölçüde her "iniltiyi", her feryadı bastırırlar. (Bakınız: Charles Comte, *Traité de législation*). Yani onlar ne "içsel" ne de "dışsal" bakımdan kendilerinin "sahibi"dirler; onlar yalnızca kendi dik başlılıklarının "sahibi"dirler. Bu durum pekâlâ şöyle de ifade edilebilir: Onlar ne içsel ne "dışsal" olarak "özgür"dürler, onlar yalnızca bir bakımdan özgürdürler; yani onlar "içsel" olarak kendi kendilerini aşağılamaktan "özgür"dürler ve bunu "dışsal" olarak da gösterirler. "Stirner" dayak yediği ölçüde dayağın sahibidir ve dolayısıyla dayak yememekten özgürdür ve bu özgürlük, bu Muafiyet onun özgülüğüne aittir.

Aziz Sanço'nun "ilk uygun fırsatta" kaçma çekincesine özgülüğün özel bir niteliğini atfetmesinden ve bu sayede başardığı "özgür olma"yı "yalnızca öncesindeki egoizminin bir sonucu" (*onun*, yani kendisiyle barışık egoizminin bir sonucu) saymasından anlaşılıyor ki, ayaklanan Haitili zenciler[116] ve bütün sömürgelerdeki firar eden zencilerin *kendilerini* değil, "İnsan"*ı* özgürlüğe kavuşturmak istediklerini sanıyor. Kendini özgürlüğe kavuşturma kararını alan kölenin, köleliğin kendi "özgülüğü" olduğu fikrini aşmış olması gerekir. Bu "*özgülükten*" "*özgür*" olması gerekir. Ne var ki bir bireyin "özgülüğü", kendisini "*harcaması*"ndan ibaret olabilir. Bunun aksini iddia etmek, bireye "yabancı bir ölçüt" uygulamak anlamına gelir.

Sonuçta Aziz Sanço yediği dayağın intikamını "özgülüğünün" "sahibi"ne, köle sahibine seslendiği şu nutukla alır:

"*Bacağım*, efendinin dayağından "özgür" değil, ama o *benim* bacağım ve benden *ayrılamaz*. Bacağımı benden koparıp alsın da elinde tuttuğu hâlâ benim bacağım mı baksın bakalım! Bacağımın cesedinden başka bir şey geçmeyecek eline. Ölü bir köpek ne kadar köpek sayılabilirse, o bacak da ancak o kadar benim bacağımdır." (sf. 208)

Peki ama, köle sahibinin onun *canlı* bacağını –kendi kullanımı için olsa gerek– ele geçirmek istediğini düşünen Sanço, kendisine o "ayrılamaz" bacağından geriye ne kaldığına "baksın" bir de. Bacağının kaybı dışında bir şey kalmayacak ve koparılmış bacağının tek bacaklı sahibi olacaktır. Eğer bir ayak değirmeninde[411] günde sekiz saat çalışmak zorundaysa, zamanla bir ahmak haline gelecek olan *kendisidir*. O zaman ahmaklık *onun* "özgülüğü" olacaktır. Onu buna mahkûm eden yargıç, "elinde tuttuğu" hâlâ Sanço'nun anlağı mı "baksın" bakalım. Ne var ki bunun zavallı Sanço'ya pek bir faydası olmayacak.

"İlk mülkiyet, ilk olağanüstü güzellik kazanıldı!"

Azizimiz bir zahide yaraşır bu örnekleri verdikten sonra, özgürlük ve özgülük arasındaki farkı hatırı sayılır edebi üretim masraflarında bulunarak açıklığa kavuşturduktan sonra, sayfa 209'da hiç beklenmedik bir biçimde şu açıklamada bulunuyor:

"Özgülük ile özgürlük arasında, basit sözcük farkından öte çok *daha derin* bir uçurum vardır."

Bu "daha derin" uçurum, yukarıda ele alınan özgürlük belirleniminin, "türlü dönüşümler", "kırılmalar" ve sayısız "araya yerleştirmeler" eşliğinde tekrar edilmesinden ibarettir. "Özgürlük"ün "Muafiyet" olarak belirlenmesi şu soruyu doğurmaktadır: İnsanların "ne'den" özgür olması gerekiyor? (sf. 209) vb. bu Ne'den hakkındaki tartışmalar (age.) (O, burada bir Alman küçük burjuvası olarak, gerçek çıkarlar uğruna mücadelede, bu "ne'den"in belirlenimi üzerine edilen kavgaları görüyor sadece ve elbette bu sırada "yurttaş"ın "yurttaşlar sınıfı"ndan özgür kalmak istememesini tuhaf buluyor. sf. 210). Sonra, bir bariyerin kaldırılmasının yeni bir bariyerin konması olduğu önermesi, "belirli bir özgürlük arzusunun daima yeni bir tahakküm kurulması amacını içerir" biçiminde tekrar ediliyor. (sf. 210) (Burada, burjuvazinin devrimde kendi egemenliğini değil, "yasanın egemenliği"ni amaçladığını öğreniyoruz; yukarıda Liberalizm bölümüne bakınız). Ardından, kişinin "işine gelen" şeyden, örneğin "sevgilinin karşı konulamaz bakışları"ndan kurtulmak istemediği sonucuna ulaşılır. (sf. 211) Bundan başka özgürlüğün bir "zevahir" (sf. 211), bir "düş" (sf.

212) olduğu ortaya çıkar. Yanı sıra, "doğanın sesinin" de bir defasında "özgülük" (sf. 213) haline geldiğini ama buna karşılık "Tanrının ve vicdanın sesi"nin "şeytan işi" olarak görülmesi gerektiğini öğreniyoruz. Peşinden de böbürlenir: "Böylesi uğursuz insanlar" (bunu şeytan işi sananlar) "var; onlarla nasıl başa çıkacaksınız?" (sf. 213, 214) Oysa doğanın beni değil, benim doğayı belirlemem gerek, diye devam eder kendisiyle barışık egoistin konuşması. Benim vicdanım da bir "doğanın sesi"dir.

Bu vesileyle, hayvanın "çok doğru adımlar attığı" (sf. 213) sonucuna da ulaşılır. Ayrıca "özgürlüğün, ben özgür kaldıktan sonra ne olacağı konusunda sessiz kaldığını" (sf. 215) da işitiyoruz. (bkz. "Süleyman'ın yüce şarkısı") Yukarıdaki "daha derin" uçurum hakkındaki izahat, Aziz Sanço'nun dayak sahnesini yinelemesiyle sona erdiriliyor. Bu kez özgülük hakkında biraz daha açık ifadelerde bulunuyor.

> "Özgür olmadan da, binlerce prangayla bağlı bile olsam yine de varım ben, ve ben, özgürlük gibi henüz müstakbel ve umut edilen olarak değil, kölelerin en sefili olarak da halihazırda varım." (sf. 215)

Demek ki burada *kendisini* ve "*Özgürlük*"ü iki kişi olarak karşı karşıya koyuyor ve böylece özgülük, salt bir mevcudiyete, şimdiki zamana, hem de şimdiki zamanın en "sefil" olanına dönüşüyor. Burada özgülük, kişisel özdeşliğin basitçe saptanmasından ibaret. Daha önce kendisini "gizli polis devleti" olarak tasarlayan Stirner, burada kendisine pasaport dairesi payesi biçiyor. "İnsanın dünyası"ndan" "hiçbir şey kaybolmamalı, haşa!" (Bkz. "Süleyman'ın yüce şarkısı".)

218. sayfada söylenenlere bakılırsa, insan "uysallık" ve "teslimiyet" yoluyla kendi özgülüğünden de "vazgeçebilir". Oysa yukarıda söylenenlere göre, kişi *var olduğu* sürece, varlığını "en sefil" ve "teslimiyetçi" bir şekilde sürdürüyor bile olsa özgülük ortadan kalkamaz. Yoksa "en sefil" köle "en teslimiyetçi" olan değil midir? Özgülüğün eski bir tanımına göre, bir kimse özgülüğünden ancak *hayatından* vazgeçerek "vazgeçebilir".

218. sayfada özgülük, bir kez daha özgürlüğün bir yönü olarak, güç olarak, Muafiyet anlamındaki özgürlüğün karşısına konulmaktadır ve Sanço'nun kendi özgülüğünü korumaya aldığını iddia ettiği araçlar arasında "ikiyüzlülük" ve "aldatma" vb. (dünya koşullarına "boyun eğmek" zorunda kaldığı için benim özgülüğümün başvurduğu araçlar) sayılmaktadır; "Çünkü benim başvurduğum araçlar, benim ne olduğuma göre şekillenir." Bu araçlar arasında araç *yoksunluğunun* başrolü oynadığını daha önce görmüştük ve aynı şeyi Ay'a karşı

yürüttüğü mücadelede de görüyoruz. (bkz. yukarıda, Mantık bölümü). Ardından özgürlük, değişiklik olsun diye, "*öz-kurtuluş*" olarak ele alınmakta; yani, ben sadece özgülüğüm aracılığıyla elde ettiğim kadar özgürlük sahibi olabilirim. Ve bu ele alışta, bütün ideologlarda, özellikle de Alman ideologlarında özgürlük belirlenimi, *öz-belirlenim* olarak, özgülük olarak ortaya çıkar. Bu bize "koyunlara konuşma özgürlüğü tanımanın" "koyunların" hiçbir işine "yaramayacağı" örneğiyle açıklanır (sf. 220). Buradaki öz-kurtuluş olarak özgülük anlayışının ne denli bayağı olduğunu, dikte edilmiş özgürlük, özgür bırakma, kendini özgür kılma vb. üzerine en bilindik söylemleri tekrarlamasından bile anlamak mümkün (sf. 220, 221). Muafiyet olarak özgürlük ve bu Muafiyetin yadsınması olarak özgülük arasındaki karşıtlık şimdi bir de şiirsel bir dille betimleniyor:

> "Özgürlük, olmadığınız her şeye karşı öfke duymanıza yol açıyor" (demek ki o *öfkeli* özgülüktür, yoksa Aziz Sanço'nun anlayışına göre gamlı mizaca sahip olanlar, mesela Guizot, "özgülük"e sahip değil midir? Ve, başkalarına karşı beslediğim öfkenin hazzına varmıyor muyum?) "Egoizm, sizleri kendinizden *sevinç* duymaya davet ediyor, öz-hazza davet ediyor." (O halde egoizm, sevinen özgürlüktür; bu arada, kendisiyle barışık egoistin sevinci ve öz-hazzıyla tanışmıştık.) "Özgürlük, bir özlemdir ve öyle de kalır." (Sanki özlem de bir özgülük, özel olarak biçimlenmiş bireylerin, özellikle de Hıristiyan Alman bireylerin öz-hazzı değilmiş gibi; peki özlem "kaybolmalı" mı?) "Özgülük bir gerçekliktir; kendi yolunuzu tıkayıp engel olan kadar özgürlüksüzlüğü *kendiliğinden* kaldıran bir gerçekliktir."

(Dolayısıyla özgürsüzlük kaldırılana kadar kendi özgülüğüm, önü *tıkalı* bir özgülüktür. Tüm bariyerler ve engellerin "kendiliğinden" düşmesi yine Alman küçük burjuvası için karakteristiktir; zira o bu konuda parmağını bile oynatmaz ve "kendiliğinden" kalkmayan bariyerleri alışkanlığı olduğu üzere kendi özgülüğü haline getirir. Bu arada belirtelim ki, özgülük burada eylem halindeki *kişi* olarak ortaya çıkar, oysa daha sonraları Sahip'in salt bir *tarifine* indirgenmektedir.) sf. 215

Aynı antitez aşağıdaki biçimiyle yeniden karşımıza çıkıyor:

> "*Özgül* olarak *gerçekten her şeyden kurtulmuş* olursunuz; ama size kalan şeyleri ise siz kabul ettiniz, o sizin seçiminiz ve isteğiniz. Özgül, *doğuştan Özgür*'dür, Özgür ise yalnızca özgürlük tutkunudur."

Bununla birlikte, Aziz Sanço 252. sayfada şunu "itiraf ediyor": "Herkes *insan*

olarak *doğar*; bu bakımdan yeni doğanlar eşittir."

Tıpkı yukarıda dayak yiyen köle örneğinde olduğu gibi, Özgül olarak "kurtulmuş" olmadığın şeyler "sizin seçiminiz ve isteğiniz". –Yavan bir açıklama!– Demek ki burada özgülük, Aziz Sanço'nun "kurtulmuş" olmadığı her şeyi, örneğin parası olmadığında çektiği açlığı, seve seve kabul ettiği ve muhafaza ettiği kuruntusuna indirgenmektedir. Şiveyi, sıraca hastalığını, hemoroidi, yoksulluğu, tek bacaklılığı, iş bölümünün kendisine dayattığı felsefe yapma zorunluluğunu vb. gibi pek çok şeyi bir yana bırakalım. Bu şeyleri "kabul etmesi" veya etmemesinin kesinlikle ona bağlı olmadığını da bir tarafa bırakalım. Bir an için onun varsayımlarını kabul etsek bile o her zaman sadece belirli, kendi alanında bulunan ve hiç de onun özgülüğü tarafından koyulmayan şeyler arasında seçim yapmak durumundadır. İrlandalı bir köylü olarak, örneğin, yalnızca patates yemek mi yoksa açlıktan ölmek mi istediği arasında seçim yapması gerekiyor; ve bu seçimi yapma özgürlüğüne bile her zaman sahip değildir. Bir de yukarıda aktarılan cümledeki güzel apozisyona değinmek gerek; bu sayede, tıpkı hukukta olduğu gibi "kabul etme" doğrudan doğruya "seçim" ve "istek" ile özdeşleştiriliyor. Bu arada, Aziz Sanço'nun "doğuştan Özgür" ile ne kastettiğini, ne bu bağlamda ne de bu bağlam dışında söylemek mümkün.

Peki ama, ona verilen bir duygu da onun kabul ettiği bir duygu değil midir? Ve sayfa 84 ile 85'te "verilen" duyguların "özgül" duygular olmadığını öğrenmiyor muyuz? Ayrıca, daha önce (burada örnek olarak verilen) Klopstock'ta gördüğümüz gibi, "özgül" tutum hiçbir şekilde bireysel tutumla örtüşmemektedir; oysa görünüşe bakılırsa Hıristiyanlık Klopstock'un "işine gelmiş" ve hiç de "yolunu tıkayıp engel" olmamıştı.

> "Özgül'ün, kendisini evvela kurtarmaya ihtiyacı yoktur, çünkü daha en başından itibaren kendisinin dışındaki her şeyi reddeder... Çocuksu saygıyla mahcup bir halde, kendini yine de şimdiden bu mahcubiyetten 'kurtarmaya' *çalışır*."

Özgül'ün kendisini kurtarmaya *ihtiyacı* olmadığından, daha çocukken kendisini kurtarmaya *çalışır*. Bütün bunların nedeni de gördüğümüz gibi "*doğuştan Özgür*" olmasıdır. "Çocuksu saygıyla mahcup" bir halde, şimdiden mahcup olmayan bir şekilde, yani özgül olarak, bu kendine özgü mahcubiyet üzerine refleksiyonda bulunuyor. Ne var ki bu bizi şaşırtmamalıdır; zira daha Eski Ahit'in başında kendisiyle barışık egoistin ne menem bir harika çocuk olduğunu görmüştük.

> "*Özgülük*, *küçük egoistin* içinde *çalışır* ve onu, arzulanan 'özgürlük' ile

*donatır*."

Yaşayan, "Stirner" değil "özgülük"tür; onun *içinde* yaşamakta, "çalışmakta" ve "donatmakta". Burada, özgülüğün, Özgül'ün *tanımı* olmadığını; aksine Özgül'ün, sadece özgülüğün başka ifadelerle *yeniden tarif edilmesi* olduğunu öğreniyoruz.

Gördüğümüz gibi, "Muafiyet"in doruk noktası, kendi benliğinden Muafiyetti, yani kendini inkârdı. Yine, bunun karşısına özgülüğü, kendinin ikamesi olarak, kişisel çıkar olarak koyduğunu gördük. Ama bu kişisel çıkarın kendisinin de yine kendini inkâr olduğunu gördük.

Bir süredir "Kutsal"ın yokluğunu acı acı hissediyorduk. Birdenbire onu sayfa 224'te özgülük bölümünün sonunda, mahcubiyet içinde yeniden karşımızda buluveriyor ve aşağıdaki yeni dönüşüm altında kendisini ortaya koyduğunu görüyoruz:

"Bencilce yürüttüğüm" (veyahut da hiç yürütmediğim) "bir şeyle ilişkim, bencillikten uzak bir şekilde hizmet ettiğim" (veyahut yürüttüğüm) "şeyle ilişkimden *farklıdır*."

Aziz Max "seçerek ve isteyerek" "kabul ettiği" bu garip totolojiyle tatmin olmaz ve çoktandır kayıplara karışmış olan "Kişi", birdenbire, Kutsal'ın kimliğini tespit eden gece bekçisi kılığında yeniden sahneye çıkar ve şu iddiada bulunur:

> "Şöyle bir tanıtma işareti belirtebilirim: Şuna karşı günaha girebilirim ya da bir günah işleyebilirim" (görülmeye değer bir totoloji) "diğerine karşı yalnızca kaybedebilir, kendimden uzaklaştırabilir, kendimi ondan edebilirim; yani bir budalalık işleyebilirim." (ve o bu sırada kendini kaybedebilir, kendisini kendinden edebilir, kendinden edilebilir; canından edilebilir) "Ticaret özgürlüğüne her iki bakış açısı da uygulanabilir, çünkü" kısmen Kutsal sayılmakta, kısmen de sayılmamaktadır, ya da bizzat Sanço'nun daha çetrefil bir biçimde ifade ettiği gibi, "kısmen, *duruma göre* tanınabilen ya da elinden alınabilen bir özgürlük olarak görülmekte, kısmen de *her koşul altında kutsal* sayılması gereken bir özgürlük olarak görülmektedir." (sf. 224, 225)

Sanço burada yine, ticaret özgürlüğü ve koruyucu gümrük tarifeleri meselesindeki kendine "özgü" bir "ifşaat" sergiliyor. Böylelikle o, ticaret özgürlüğünün nerede 1. bir "*özgürlük*" olduğu *için* ve 2. "*her koşul altında*" "kutsal" sayılmış olduğuna dair tek bir örnek ortaya koymakla "vazife"lidir. –

Kutsal, her şeye yarar.

Özgülük, mantıksal antitezler ve fenomenolojik "aynı zamanda-farklı-belirlenmiş olma" aracılığıyla, önceden yontulup hazır hale getirilmiş olan "özgürlük"ten hareketle *kurgulandıktan* ve Aziz Sanço bu sırada işine gelen her şeyi (dayağı örneğin) özgülük, işine gelmeyen her şeyi ise özgürlük hanesine "attıktan" sonra, öğreniyoruz ki bütün bunlar hâlâ hakiki özgülük değilmiş.

> "Özgülük", deniyor 225. sayfada, "özgürlük vb. gibi bir *fikir* değildir, o sadece *Özgül*'ün bir tarifidir."

Bu "Özgül'ün tarifi"nin, özgürlüğü, Aziz Sanço'nun ona atfettiği üç kırılma halinde, yani liberalizm, komünizm ve hümanizmde yadsımaktan, onu kendi hakikati içinde kavramaktan ve geliştirilen mantık doğrultusundaki bu son derece basit düşünme sürecini, gerçek bir Ben'in tarifi olarak adlandırmaktan ibaret olduğunu göreceğiz.

---

Özgülük bölümünün tamamı, Alman küçük burjuvasının, içinde bulunduğu acizliğin tesellisi için kendisine düzdüğü en saçma güzellemelerden ibarettir. Tıpkı Sanço gibi o da, burjuvazinin kendi çıkarları uğruna başka ülkelerde feodalizmin ve mutlak monarşinin kalıntılarına karşı verdiği mücadelede meselenin sadece, "İnsan"ın *ne'den* özgür olması gerektiğine dair bir ilke sorunu olduğunu sanır. (Ayrıca, yukarıda politik liberalizmle ilgili bölüme bakınız) Bu nedenle ticaret özgürlüğünü sadece bir özgürlük olarak görür ve büyük bir ehemmiyetle, tıpkı Sanço gibi, "İnsan"ın "her koşul altında" ticaret özgürlüğüne sahip olması gerekip gerekmediğine dair hariçten gazel okur.

Ve eğer, bu koşullar altında başka türlüsünün kaçınılmaz olduğu gibi, onun özgürlük çabaları hüsranla sonuçlandığı zaman, yine tıpkı Sanço gibi, "İnsan"ın ya da bizzat kendisinin "her şeyden özgür" olmasının mümkün olmadığıyla, özgürlüğün son derece belirsiz bir kavram olduğuyla ve Metternich ile X. Charles'ın bile "hakiki özgürlük" çağrısında bulunabilmiş olmalarıyla ("Kitap"ın 210. sayfası; burada şunu belirtmek gerekir ki, tam da gericiler, özellikle de Tarihsel Okul ve Romantikler'in[117], yine tıpkı Sanço gibi, hakiki özgürlüğü özgülüğe –mesela Tirollu köylülerin özgülüğüne– dönüştürdüklerini, genel olarak bireylerin olduğu gibi yerelliklerin, bölgelerin ve zümrelerin de kendine özgü gelişimlerine dönüştürdüklerini belirtmekte fayda var) ve kendisinin bir Alman olarak, özgür olmasa da yine de tartışılmaz özgülüğü nedeniyle çektiği bütün acıların tazmin edileceğiyle avunur. Bir kez daha Sanço gibi özgürlüğü

kendisinin edindiği bir güç olarak görmez ve bu nedenle acizliğinin bir güç olduğunu ilan eder.

Sıradan Alman küçük burjuvasının sessiz sedasız yaratılışıyla avunmak için kendi kendine fısıltıyla söylediklerini Berlinli, ustalıklı bir manevrayla ve davul zurnayla duyurmaktadır. Sefil özgülüğüyle ve özgül sefilliğiyle iftihar etmektedir.

## 5. Sahip

"Sahip"in nasıl "kırılmaya" uğrayıp üçe ayrıldığını –"benim gücüm", "benim ilişkim" ve "öz-hazzım"– görmek için "Yeni Ahit'in Ekonomisi"ne bakınız. Biz doğrudan doğruya bu kırılmaların ilkine geçelim.

*A. Benim Gücüm*

Güç üzerine olan bölüm kendi içinde 1. hak, 2. yasa ve 3. suçun incelendiği üç alt başlığa sahip. Sanço, bu kılı kırk yarmayı titizlikle gözlerden saklamak için sık sık "epizot"a başvuruyor. Burada içeriğin bütününü araya yerleştirmelerle birlikte, tablo halinde ele alacağız.

### I. Hak

*A. Genel olarak kutsama*

*Kutsal*'ın *bir başka* örneği de *Hak*'tır.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Hak Ben değildir | | | |
| | = | Benim hakkım değil | |
| | = | yabancı hak | |
| | = | mevcut hak | |
| Her mevcut hak | = | yabancı hak | Kutsal |
| | = | başkaları*nın* hakkı (benim değil) | |
| | = | başkaları tarafından verilen hak | |
| | = | (bana ver*il*en, bana bahşedilen hak) (sf. 244, 245) | |

*Not No: 1*

Okur, 4 no'lu denklemin son önermesinin neden 5 no'lu denklemde birdenbire 3 no'lu denklemin son önermesinin ilk önermesi olarak ortaya çıktığını; yani

neden "hak" yerine "her mevcut hak"kın birdenbire ilk önerme olarak ortaya çıktığını merak edecektir. Bunun yapılmasının nedeni Aziz Sanço'nun *gerçek*, mevcut haktan bahsettiği izlenimini yaratmaktır. Oysa onun kesinlikle böyle bir niyeti yoktur. O, ancak kutsal bir "Yüklem" olarak sunulduğu sürece haktan bahsetmektedir.

*Not No: 2*

Hak "yabancı hak" olarak belirlendikten sonra artık Aziz Sanço'nun hakkı kendisinden aldığı yabancıyı nasıl belirlemek istediğine bağlı olarak ona "Sultan'ın hakkı", "halkın hakkı" vs. gibi herhangi bir isim verilebilir. Böylece daha da ileri gidilerek, "yabancı hakkın doğa tarafından, tanrı tarafından, halkın seçimiyle vb. verildiğini" (sf. 250); yani "benim tarafımdan" verilmediğini söylemek mümkün olur. Naif olan yalnızca, azizimizin eş anlamlılık aracılığıyla yukarıdaki basit denklemlere bir gelişim görünüşü verme çabasının tarzıdır.

> "Eğer ahmağın biri bana hak verirse" (peki ya kendisine hak veren ahmak ta kendisiyse?) "haklılığımdan kuşku duymaya başlarım." (böyle bir durumun söz konusu olması "Stirner"in hayrına olurdu). "Fakat bana hak veren bir bilge bile olsa, bu henüz haklı olduğum anlamına gelmez. Benim haklı olup olmadığım, ahmakların ve bilgelerin bana hak verip vermemelerinden tamamen bağımsızdır. Bununla birlikte, biz şimdiye dek *bu hakkı* elde etmeye çalıştık. *Hak* arıyoruz ve bu amaçla *mahkemeye* başvuruyoruz... Peki ben ne arıyorum bu mahkemede? Benim hakkımı değil Sultan'ın hakkını arıyorum, yabancı hakkı arıyorum... yani, bir yüksek sansür mahkemesi huzurunda sansür hakkını arıyorum." (sf. 244, 245)

Bu ustalıklı pasajda eş-anlamlılığın böylesine ustaca kullanılması karşısında hayranlık duymamak elde değil. Konuşma dilindeki bildik anlamıyla hak verme hukuki anlamdaki hak verme özdeşleştiriliyor. Daha da hayranlık duyulası şey, insanın haklı çıkma zevki uğruna "mahkemeye başvurduğu"na dair dağları yerinden oynatan inançtır; mahkemelerin varlığını insanların haklı çıkma merakına bağlayan bir inançtır bu.[*67]

Son olarak, Sanço'nun, yukarıda 5 no'lu denklemde olduğu gibi, kendi tümel "Yabancı Hak" kategorisini *sonradan* kendinden daha emin bir biçimde sunabilmek için *peşinen* daha somut bir ismi, mevcut durumda "Sultan'ın hakkı"nı içeri sızdırmada gösterdiği ustalık da dikkate şayandır.

Yabancı hak = Benim hakkım değil

| | | |
|---|---|---|
| Benim yabancı hakka sahip olmam | = | Haklı olmamak |
| | = | Hakka sahip olmamak |
| | = | Haklardan yoksun olmak |

(sf. 247)

| | | |
|---|---|---|
| Benim hakkım | = | Senin hakkın değil |
| | = | Senin haksızlığın |
| Senin hakkın | = | Benim haksızlığım |

Not.

> "Siz başkaları karşısında haklı olmak istiyorsunuz" (bunu şöyle okumalı: kendi hakkınız olsun istiyorsunuz). "Bunu yapamazsınız, onların karşısında daima "haksız" olursunuz; çünkü onlar da 'kendi' hakları peşinde olmasalardı sizin karşıtınız olmazlardı. Onlar sizi daima 'haksız görecek'... Haklılık zemininde kalmaya devam ederseniz, haklı çıkma merakında ısrar etmiş olursunuz." (sf. 248, 253)

"Gelin konuyu bir başka yönden ele alalım." Aziz Max böylece hak konusundaki birikimini yeterince belgeledikten sonra, şimdi hakkı bir kez daha Kutsal olarak belirleyip bu vesileyle Kutsal'a daha önce atfedilen sıfatları, aralarına "Hak"kı da katarak tekrarlamakla kendini sınırlayabilir.

> "Hak *dinsel bir kavram*, yani *kutsal bir şey* değil mi?" (sf. 247)
>
> "Kendisi *dinsel bir bakış açısına* sahip olmayan biri 'Hak' talep edebilir mi?" (agy.)
>
> "*'Kendinde ve kendisi için'* hak. Yani benle ilişkisi yok? '*Mutlak* hak'! Yani benden ayrı. – 'Kendinde ve kendisi için varolan' bir şey: – Bir *Mutlak*! *Ebedi* bir hak! Tıpkı ebedi bir hakikat gibi – *Kutsal*" (sf. 270)
>
> "Siz başkalarından ürküyorsunuz, çünkü onların yanında *hak hayaletini* gördüğünüzü sanıyorsunuz!" (sf. 253)
>
> "*Heyulayı* kendinizden yana kazanmak için etrafta sessizce dolanıyorsunuz." (agy.)
>
> "Hak, bir heyula tarafından dağıtılan saplantıdır. (Yukarıda verilen iki önermenin sentezi) (sf. 276)
>
> "Hak... *sabit bir fikirdir*." (sf. 270)
>
> "Hak *Tin*'*dir*..." (sf. 244)
>
> "Çünkü hak ancak bir *Tin* tarafından verilebilir." (sf. 275)

Aziz Sanço, Eski Ahit'te açıkladığı şeyi, yani "sabit fikir"in ne olduğunu şimdi yeniden açıklıyor. Aradaki tek fark, "Hak"kın burada "sabit fikir"in "bir başka

örneği" olarak her yerde boy göstermesi.

> "Hak aslen benim düşüncemdir, ya da onun[417]" (!) "kökeni bendedir. Fakat benden uzaklaştı mı" (halk ağzıyla, kirişleri kırdı mı) "'söz' gitti mi, *et* olmuştur[418]" (dilerse Aziz Sanço onunla karnını doyurabilir) "*sabit bir fikir* olmuştur". Bu nedenle de Stirner'in kitabı baştan sona, "kendisinden uzaklaşan" ama bizim tarafımızdan yine yakalanıp o pek methedilen "ahlaki ıslahevi"ne kapatılan "sabit fikirlerden" ibaret. "*Artık* bu düşünceden kurtulamıyorum" (hem de düşünce *ondan* kurtulduktan sonra!) "nereye dönsem, karşımda buluyorum." (belik arkasında asılı[419]) "*Böylece* insanlar kendi yarattıkları 'hak' düşüncesini bir daha hiç zaptedemediler. Yarattıkları mahlûk denetimlerinden çıkıp onları peşinden sürükledi. *Bu*, benden *kurtulan*" (hey gidi eş anlamlılık) "ve *serbest kalan mutlak haktır*. Ona mutlak olarak taparak onu yeniden yiyip tüketemeyiz. O, yaratıcı gücümüzü elimizden alır; yaratı, yaratıcıdan fazlasıdır artık, o kendinde ve kendi içindir. Bir kez de hakkın serbestçe etrafta dolaşmasına izin verme..."

(Bu tavsiyeye hemen bu cümleyle birlikte uyacak ve onu bir dahaki emre kadar zincire vuracağız.) sf. 270.

Aziz Sanço bu şekilde hakkı, kutsallaştırma vecibelerinin gerektirdiği her türlü su ve ateş sınavından geçirip kutsal ilan ettikten sonra, onu böylelikle yok etmiş oldu.

> "Mutlak hakla birlikte *hakkın kendisi yok olur* ve aynı zamanda "*hak kavramının egemenliğine*" (hiyerarşi) "son verilir. *Zira* unutmamak gerekir ki şimdiye dek bize kavramlar, fikirler ve ilkeler hükmediyordu ve bu *egemenler* arasında en önemli rollerden birini hak kavramı *ya da* adalet kavramı oynuyordu. (sf. 276)

Hak ilişkilerinin burada bir kez daha hak *kavramının* egemenliği olarak ortaya çıkıyor olmasına ve Stirner'in hakkı bir kavram, dolayısıyla da Kutsal ilan etmesiyle bile onu öldürüyor olmasına artık alışmış bulunuyoruz. Bu konuda "Hiyerarşi" bölümüne bakınız. Hak, insanların maddi ilişkilerinden ve aralarındaki bundan kaynaklı çelişiklikten doğmamakta, tersine "kafalarından çıkarıp atmaları" gereken tasavvurlarıyla çelişikliklerinden doğmaktadır. Bakınız "Mantık".

Hakkın bu son kutsanma biçimi aşağıdaki üç notu da kapsamaktadır:

Not 1.

> "Bu *yabancı* hak *benimkiyle* örtüştüğü sürece, kuşkusuz kendiminkini *de* onda bulurum." (sf. 245)

Aziz Sanço, varsın bu önerme üzerinde şimdilik düşünedursun.

Not 2.

"*Egoist çıkar* bir kez içeri sızdı mı, toplum yozlaşır... eski Roma gelişkin *medeni hukukuyla* buna örnektir." (sf. 278)

Buna göre, Roma toplumu daha en başından beri *yozlaşmış* Roma toplumu olmalıydı; çünkü On Levha'da[118] egoist çıkarlar, imparatorluk döneminin "gelişkin medeni hukuku"nda olduğundan çok daha keskin biçimde öne çıkmaktadır. Hegel'den kalan bu talihsiz hatırada demek ki medeni *hukuk, Kutsal'*ın değil *Egoizm'*in bir belirtisi olarak kabul edilmektedir. Aziz Sanço, burada da varsın, medeni *hukukun* özel *mülkiyetle* ne ölçüde ilişkili olduğu üzerine ve medeni hukukun, Aziz Sanço'nun kutsal oldukları dışında haklarında hiçbir şey söyleyemediği diğer pek çok yasal ilişkiyi ne ölçüde belirlediği üzerinde düşünsün. (Bakınız: "Özel mülkiyet, devlet ve hukuk")

Not 3.

> "Hak, *kavramdan* elde edilmiş olmasına *rağmen, yine de* o sadece insanların ihtiyaçlarına *faydalı* olduğu için *varlık* kazanır."

Azizimizin modern dünyadaki kavramlar hiyerarşisini aldığı Hegel böyle söyler (*Hukuk Felsefesi*[423], § *209, Ek). Nitekim Hegel hakkın* varlığını bireylerin ampirik *ihtiyaçlarından* yola çıkarak açıklar ve yalnızca basit bir doğrulama aracılığıyla *kavramı* kurtarır. Hegel'in bizim "cismani Ben"imiz Aziz Sanço'yla karşılaştırılmayacak ölçüde materyalistçe hareket ettiği görülüyor.

*B. Basit antitezler yoluyla kendine mal etme*

| | | |
|---|---|---|
| a) İnsanın hakkı | – | Benim hakkım |
| b) İnsan hakkı | – | Egoist hak |
| c) Yabancı hak = başkalarının hak tanıması | }– { | Benim hakkım = benim hak tanımam |
| d) Hak, insanın hak gördüğü şeydir | }– { | Hak, benim hak gördüğüm şeydir. |

> "Bu egoist haktır; yani ben onu hak olarak görüyorum, o halde o haktır" (*passim*[424]*, son cümle sf. 251)*

Not 1.

> "Eğer kendi kendime yasaklamazsam, yanlış bir şey olarak cinayetten korkmazsam, ben kendime cinayet işlemeye hak tanıyorum demektir." (sf. 249)

Bu şu anlama gelmeli: Kendi kendime yasaklamazsam, cinayetten *korkmazsam* eğer *cinayet işlerim*. Bu önerme, "hak tanıma"nın anlamını yitirdiği c antitezindeki ikinci denklemin övünmeci bir tarzla doldurulmasından ibarettir.

Not 2.

> "Bunun kendi içimde bir hak olup olmadığına ben karar veririm; *benim dışımda* hiçbir hak yoktur." (sf. 249) – "Biz *içimizde* olan şey miyiz? Bizim dışımızda olandan daha çok değil... tam da *içimizde* barınan tin olmadığımız için, tam da bu nedenle onu *dışımıza* aktarmamız... *dışımızda ... öte dünyada* var olan bir şey olarak düşünmemiz gerekiyordu." (sf. 43)

Yani, 43. sayfadaki kendi açıklamasına göre Aziz Sanço, "içindeki" hakkı tekrar "dışına" ve gerçekten de "öte dünyaya" aktarmak zorundadır. Ne var ki o bir kez bu yaklaşımla kendine mal etmek istiyorsa, o halde ahlakı, dini, "Kutsal" ne varsa "içine" aktarabilir ve böylece ileride yine sayfa 43'e göre yeniden kendi dışına, öte dünyaya aktarabilsin diye bunların "kendi içinde" Ahlaki, Dinsel, Kutsal olup olmadığına karar verebilir; zira "kendi dışında" ne ahlak, ne din ne de kutsallık vardır. Böylelikle Hıristiyan modele göre "bütün şeylerin geri getirilişi" sağlanmış olmaktadır.

Not 3.

> "Benim dışımda hiçbir hak yoktur. Ben onu hak olarak görüyorsam, o halde haktır. Bu nedenle onun başkalarınca henüz hak olmaması mümkündür." (sf. 249)

Kastedilen şu: Eğer o benim için haksa, o halde o benim için haktır, ama başkaları için henüz değildir. Aziz Sanço'nun "hak" sözcüğüyle yaptığı eş anlamlılığa dayalı "pire sıçramaları"na dair yeterince örnek görmüş bulunuyoruz. Hak ve hak, yasal "Hak", ahlaki "Hak", onun "hak" olarak gördükleri vs. –tüm bunlar, onun işine geldiği biçimde, karmakarışık bir halde kullanılmaktadır. Aziz

Max hak konusundaki önermelerini başka bir dilde ifade etmeye çalışsın bakalım; saçmalıkları o zaman tümüyle açığa çıkacaktır. Bu eş anlamlılık "Mantık"ta ayrıntılı olarak ele alındığından burada yalnızca buna dikkat çekmemiz yeterli olacaktır.

Yukarıdaki önermenin aynısı bir de üç değişik "dönüşüm" altında ortaya konuluyor:

> A. "Benim haklı olup olmadığıma karar verecek kendimden başka bir yargıç yoktur. Benim haklılığımı kabul edip etmeyeceklerine ve bunun onlar açısından da bir hak olup olmadığına yalnızca başkaları yargıda bulunabilir ve bir karara varabilir." (sf. 246)
>
> B. "Toplum *herkes* kendi hakkını elde etsin ister istemesine ama bunlar sadece toplum tarafından onaylanan haklardır, toplumsal haklardır, gerçek anlamda *kendisinin* hakkı değildir." (Şu kastediliyor: *Kendisinin*. Hak sözcüğünün ise burada hiçbir anlamı yoktur. Ve böbürlenmeye devam eder:) "Ancak ben, kendi kusursuz gücüme dayanarak hakkı kendime veriyor ya da alıyorum ... Benim hakkımın sahibi ve yaratıcısıyım" (yalnızca önce hakkı kendi düşüncesi olarak ilan edip sonra da bu düşünceyi kendisi içine aldığının güvencesini verdiği sürece "yaratıcı"dır) "kendimden başka bir hak kaynağı tanımam; ne tanrıyı ne de devleti, ne doğayı ne de insanı, ne tanrısal ne de insani hakları." (sf. 269)
>
> C. "*İnsani* hak daima verili bir şey olduğu için, bu her zaman insanların birbirlerine *verdikleri*, yani birbirlerine *tanıkları* hakka karşılık gelir." (sf. 251)

Oysa egoist hak ise *benim kendime verdiğim* ya da *aldığım* haktır.

Bu arada "son olarak", üzerinde karşılıklı olarak "uzlaşılan" Sanço'nun Milenyum'undaki[426] egoist hakkın, insanların birbirine "*verdikleri*" ya da "*tanıdıkları*" haktan çok da farklı olmadığını "görmek mümkün".

Not 4.

> "Son olarak şimdi bir de, yalnızca hakkın işkembesini eşip araştırdığım sürece kullanmak *istediğim* ve en azından *sözcüğün* kendisinin kalmasına izin verdiğim yarım ifade tarzını geri almam gerekiyor. Ne var ki, hakikaten, kavramla birlikte sözcük de anlamını yitiriyor. *Benim* hakkım olarak adlandırdığım şey, artık hiç mi hiç hak değildir." (sf. 275)

Herkes Sanço'nun yukarıdaki antitezlerde neden hak "*Sözcük*"ünün kalmasına izin verdiğini bir bakışta anlayacaktır. Çünkü o, bırakın eleştirmeyi, hakkın *içeriği*nden bile hiç söz etmediğinden, ancak hak *sözcüğünü* saklı tutarak haktan söz ettiği izlenimini verebilmektedir. Hak *sözcüğü anti*tezden çıkarılacak olursa, geriye yalnızca "ben", "benim" ve birinci şahıs zamirinin diğer gramersel biçimleri kalacaktır. İçerik de her zaman ancak örnekler aracılığıyla devreye giriyordu. Ama örnekler de yukarıda gördüğümüz üzere, eğer cinayet işlersem, o halde cinayet işlerim vb. gibi bir totolojilerin ötesine geçmiyor ve bunların arasına "hak", "hak tanımak" vb. sözcükler, sırf basit totolojinin üstünü örtmek ve antitezlerle herhangi bir bağ kurmak üzere yerleştiriliyordu. Kaldı ki, hak konusundaki şu boş gevezeliklerin ne kadar zengin bir böbürlenme kaynağı sağladığı bir bakışta görülüyor.

Demek ki bütün o "Hakkın işkembesini eşeleme"ler, Aziz Sanço'nun "yarım ifade tarzını kullanması"ndan ve "en azından *sözcüğün* kendisinin kalmasına izin vermesi"nden ibaretti; çünkü *mesele* hakkında söyleyebilecek hiçbir şey bilmiyordu. Eğer antitezin bir anlamı olacaksa, yani eğer "Stirner" bu antitezle sadece haktan duyduğu tiksintiyi kanıtlamak istediyse, o halde şunu söylemek gerekir ki, "hakkın işkembesini eşeleyen" o değildi; tersine hak *onun* işkembesini "eşeledi", o sadece hakkı hak görmediğini zapta geçirdi. "Bu hakkı budanmamış halde saklasın kendine", *Jacques le bonhomme!*

Bu içi boşluğa herhangi bir içerik verebilmek için Aziz Sanço'nun başka bir mantıksal manevra daha yapması gerekti. Bu manevrayı büyük bir "virtüözlükle", kutsallaştırmayla ve basit antitezle iyice birbirine karıp sık sık araya açıklamalar yerleştirerek nihayetinde öyle bir şekilde kamufle etti ki, elbette Alman kamuoyu ve Alman filozofları onun iç yüzünü görmeyi başaramadı.

### *C. Bileşik antitezler yoluyla kendine mal etme*

"Stirner" şimdi, hakkın, bireye atfedebileceği ampirik bir belirlenim getirmek zorunda; yani, hakka kutsallık dışında bir şey daha tanımak zorunda.

Bu noktada, çevirdiği bütün o hantal dolapları kendine saklayabilirdi; zira modern çağda Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus vb. gibi düşünürlerden beri –öncekilerini saymıyoruz bile– güç, hakkın temeli olarak ortaya kondu. Böylelikle siyasetin teorik görüşü ahlaktan kurtarıldı ve sadece siyasetin bağımsız bir ele alınışının postulatı elde edilmiş oldu. Daha sonraları, 18. yüzyılda Fransa'da ve 19. yüzyılda İngiltere'de, hak tümüyle –ki Aziz Max

bundan hiç söz etmez– medeni hukuka, medeni hukuk da tamamen belirli bir güce, özel mülkiyet sahiplerinin gücüne indirgendi; ne var ki bu kesinlikle salt bir söylem olarak kalmadı.

Yani Aziz Sanço *güç* belirlenimini *hak*tan çıkarıp alıyor ve aşağıdaki gibi açıklıyor:

> "Devletleri, 'en yüksek *zor*'un nasıl bölüşüldüğüne göre sınıflandırmak alışkanlığındayız... yani en yüksek zor! Kime karşı zor? Tekile karşı... devlet zor uygular... devletin davranış şekli *zor kullanımıdır* ve o bu zoru *hak* olarak adlandırır... Tümel... haklı denen yani hak olan bir zora sahiptir." (sf. 259, 260)

"Bizim" "alışkanlığımız" aracılığıyla azizimiz, özlediği zora kavuşuyor. Artık kendisine "göz kulak olabilir."[427]

Hak, insanın gücü – güç, benim hakkım.

Ara denklemler:

| | | |
|---|---|---|
| Hakkı olmak | – | Yetkili olmak |
| Kendine hak tanımak | – | Kendini yetkili kılmak |

Antitez:

| | | |
|---|---|---|
| İnsanlar tarafından hak tanınmış olmak | – | benim tarafımdan yetkili kılınmış olmak |

Birinci antitez:

| | | |
|---|---|---|
| Hak, insanın gücü | – | güç, benim hakkım |

Şimdi şuna dönüştürülmektedir:

İnsanın hakkı –{ Bana ait güç<br>Benim gücüm

Çünkü tezde hak ve güç özdeştir ve daha önce gördüğümüz gibi, hak "bütün anlamını yitirdikten" sonra antitezdeki "yarım ifade tarzı" "geri alınmak" zorundadır.

Not 1. Yukarıdaki antitez ve denklemleri tumturaklı ve kibirli söylemlerle tarif etmenin örnekleri:

> "Ne olmaya gücün varsa, buna hakkın da vardır." – "Ben tüm hakkı ve bütün yetkiyi *kendimden* türetirim. Yapma gücüne sahip olduğum her şeyi yapmaya *hakkım* var." – "Ben herhangi bir hak talep etmiyorum, bu nedenle herhangi bir hak tanımam da gerekmiyor. Zorla elde edebildiklerimi zorla elde ederim, zorla elde edemediklerim üzerinde de hakkım yoktur vb. – Haklı ya da haksız olmak; bu beni ilgilendirmiyor. Yeter ki *gücüm* olsun; bu durumda zaten kendiliğinden *yetkilenmiş* olurum ve başkaca herhangi bir yetkilendirmeye ya da hak tanınmasına ihtiyacım yoktur." (sf. 248, 275)

Not 2. Aziz Sanço'nun gücü nasıl hakkın reel temeli olarak açıkladığına dair örnekler:

"Komünistler şöyle der" (Bluntschli'nin makalesi[428] ile Becker'in *Halk Felsefesi* ve belki birkaç yazı dışında komünistlere ait hiçbir şeye göz gezdirmemiş olduğu halde "Stirner", komünistlerin neler söylediğine dair onca şeyi nereden biliyor, hayret!):

> "Eşit iş, insanlara eşit haz hakkı sağlar... Hayır, bu hakkı sağlayan eşit iş değildir, yalnızca ve yalnızca eşit haz sana eşit haz hakkı sağlar. Haz alıyorsan, haz almaya hakkın vardır demektir... Haz alıyorsanız eğer, o halde o sizin hakkınızdır; ne var ki onu kapıp almıyor ve yalnızca hasretini çekiyorsanız, o halde o, haz alma ayrıcalığına sahip olanların 'kazanılmış hakkı' olarak kalmaya devam edecektir. Bu, onların hakkıdır; tıpkı sizin kapıp almanızla birlikte sizin hakkınız olacağı gibi." (sf. 250)

Burada komünistler söylüyormuş gibi dile getirilenlerle daha önce "Komünizm" bölümünde söylenenleri karşılaştırınız. Aziz Sanço, proleterleri burada yine, o güne kadar varolan dünya düzenine hemen ertesi gün toptan son vermek için yalnızca onu "kapıp alma" kararını vermesi gereken "kapalı bir toplum" olarak takdim ediyor. Ne var ki proleterler gerçekte, kendi haklarını talep etmelerinin de önemli bir rol oynadığı uzun bir gelişim süreci içinde bu birliğe ulaşırlar. Kaldı ki, bu hak talepleri onları "Onlar" haline, birleşmiş devrimci bir kitle haline getirmelerinin yalnızca bir aracıdır. Bunun dışında yukarıdaki önermeye baktığımızda, güç ve hak sözcükleri çıkarıldığında –ki bunu içeriğe hiçbir zarar vermeden yapmak mümkün– bu önermenin baştan sona totolojinin parlak bir örneği olduğu hemen görülecektir. İkincisi Aziz Sanço kişisel güç ile maddi güç[429] arasında bizzat ayırım yapar. Dolayısıyla haz almak ile güce haiz olmak arasında ayrım yapar.[430] Haz alma konusunda büyük bir *güce* (yeteneğe) sahip olabilirim, ama bu nedenle aynı zamanda *maddi* güce

(para vb.) sahip olmam gerekmiyor. Demek ki gerçek anlamdaki "hazzım" hâlâ hipotetik durumdadır.

> "Kral çocuğunun kendini diğer çocukların üzerine koyması" diyerek çocuk severlere uygun örnekler vermeyi sürdürüyor muallimimiz, "onun, daha şimdiden üstünlüğünü sağlama alan eylemidir. Öteki çocukların bu eylemi kabul edip onaylamaları da *onların* eylemidir. Bu davranış onları tebaa olmaya layık kılar." (sf. 250)

Bu örnekte, kral çocuğuyla öteki çocuklar arasındaki toplumsal ilişki, kral çocuğunun gücü, hem de kişisel gücü ve diğer çocukların güçsüzlüğü olarak kabul edilmektedir. Kral çocuğu tarafından buyruğu altına girmeye razı olmaları öteki çocukların "eylem"i olarak ele alınacaksa, o halde bu, olsa olsa onların egoist olduğunu kanıtlar. "Özgülük, küçük egoistlerin içinde iş başındadır" ve onları kral çocuğunu istismar etmeye, ondan bir menfaat koparmaya sevk eder.

> "Cezanın suçlunun hakkı olduğu söylenir." (yani Hegel tarafından[431]) "Cezaya uğramamak da aynı şekilde onun hakkıdır. Giriştiği işi başarırsa hak etti demektir, işi başaramadığında yine hak etti demektir. Bir kimse kör cesaretle tehlikelere atılır ve bu sırada canından olursa elbette şöyle deriz: Bunu hak etti, kendi kaşındı. Ama bu tehlikelerin üstesinden gelirse, yani *gücü* üstün gelirse o zaman da hak ettiğini söyleriz. Bir çocuk bıçakla oynar ve bir yerini keserse, hak etmiştir; ama kesmezse yine hak etmiştir. Dolayısıyla suçlu, riske attığının acısını çektiğinde, o bunu hak etmiştir; olası sonuçlarını bildiği halde niye risk aldı ki?" (sf. 255)

Son cümlenin, suçluya neden risk aldığının sorulduğu son kısmıyla, bütün pasajın muallimlere özgü saçmalığının üzeri örtülür. Bir eve girip hırsızlık yaparken düşerek bacağını kıran suçlunun ya da bıçakla oynarken bir yerini kesen çocuğun bunu hak edip etmediği... ancak Aziz Sanço gibi birinin kafa yorabileceği tüm bu önemli sorulardan çıkan tek sonuç burada *tesadüf*ün benim gücüm olarak ilan edildiğidir. Nitekim "benim gücüm", ilk örnekte benim eylemim, ikincisinde, benden bağımsız toplumsal ilişki, üçüncüsünde tesadüf idi. Ne var ki bu birbiriyle çelişkili belirlenimleri daha önce de özgülük bölümünde görmüştük.

Sanço yukarıdaki çocuksu örneklerin arasına bir de aşağıdaki eğlenceli faslı sıkıştırıyor:

> "*Aksi takdirde* hakkın burnu balmumundan[432] olurdu *işte*. Üzerime

saldıran kaplan haklıdır, onu öldüren ben de haklıyım. Ben ona karşı hakkımı değil, kendimi korumuş olurum." (sf. 251)

Bu pasajın ilk bölümünde Aziz Sanço, kendisiyle kaplan arasında bir hak ilişkisi kuruyor; ama ikinci bölümde burada esas olarak bir hak ilişkisinin söz konusu olmadığı aklına geliyor. *Bu nedenle* "işte, hakkın burnu balmumundandır". "İnsan"ın hakkı "kaplan"ın hakkı içinde eriyip kayboluyor.

Böylelikle hak eleştirisi sona ermiş oluyor. Geçmişteki yüzlerce yazardan, hakkın zordan doğduğunu bilmemize rağmen, şimdi Aziz Sanço'dan "Hak"kın "insanın zoru" olduğunu öğreniyoruz. Bu sayede de hak ile *gerçek* insanlar ve onların ilişkileri arasındaki bağ hakkındaki tüm soruları başarıyla ortadan kaldırıyor ve antitezini oluşturuyor. Hakkı, onu varsaydığı şey olarak, yani Kutsal olarak kaldırmakla yetiniyor; yani Kutsal'ı kaldırıp hakkı yerli yerinde bırakmakla yetiniyor.

Bu hak eleştirisi bir yığın epizotla –Stehely'nin yerinde[119] öğleden sonra iki ile dört arasında tartışma "alışkanlığında" olunan her türlü şeyle– allanıp pullanıyor.

*1. Epizot. "İnsan hakkı" ve "kazanılmış hak"*

> "Devrim 'eşitlik'i bir hak olarak damgaladığında, o *dini* alana, *kutsal*ın, *ideal*in bölgesine kaçtı. O günden beri kutsal, devredilemez insan hakları uğruna süren mücadele *bundandır*. Çok doğal olarak ve aynı hakla, ebedi insan haklarının karşısına 'var olmanın kazanılmış hakkı' geçerli kılınır; hakka karşı hak. Kuşkusuz burada biri diğeri tarafından haksız ilan edilir. Devrimden bu yana hak üzerine yürütülen tartışma budur." (sf. 248)

Önce, insan haklarının "Kutsal" olduğu ve bu yüzden o günden beridir insan hakları için mücadele yürütüldüğü tekrar ediliyor. Böylelikle Aziz Sanço yalnızca, bu mücadelenin maddi temelinin kendisi için kutsal, yani yabancı kaldığını kanıtlamış oluyor.

"İnsan hakları" ve "kazanılmış hak" ikisi de "hak" olduğundan, bunlar "eşit haklara sahip" oluyor; üstelik burada *tarihsel* anlamda "hak sahibi" oluyor. İkisi de hukuksal anlamda "hak" oldukları için tarihsel anlamda da "eşit haklara sahip" oluveriyorlar. Bu yolla, meseleye dair hiçbir şey bilmeksizin her şeyi en kısa sürede bir karara bağlamak mümkün oluyor. Örneğin İngiltere'deki Tahıl Yasası mücadelesine dair şunları söylemek mümkün olabiliyor: Kâr (menfaat) karşısında, keza bir kâr (menfaat) olan rant "çok doğal olarak ve eşit hakla"

geçerli kılınır. Menfaate karşı menfaat, "kuşkusuz burada biri diğeri tarafından haksız ilan edilir." 1815'ten beri İngiltere'de Tahıl Yasaları[20] üzerine sürdürülen "mücadele budur." –Kaldı ki Stirner daha baştan şunu söyleyebilirdi: Mevcut hak İnsan'*ın* hakkıdır, insan hakkıdır. Ayrıca, belirli çevrelerde buna "kazanılmış hak" deme "alışkanlığı" da vardır. Peki ama "insan hakkı" ile "kazanılmış hak" arasındaki farka ne oldu?

Yabancı, kutsal hakkın, bana başkaları tarafından verildiğini zaten biliyoruz. Bu durumda insanın haklarına aynı zamanda doğal, doğuştan elde edilen haklar da dendiğine ve Aziz Sanço'da isim, meselenin kendisi olduğuna göre, bunların benim doğal, doğuştan gelen haklarım olduğu sonucu çıkar. Fakat

> "kazanılmış haklar *aynı şeye*, yani doğaya karşılık gelir ki ve doğa, daha doğrusu doğum, *dahası da ötesi* miras bana bir hak verir" vs.. "Ben bir insan olarak doğdum demek, şunu söylemekle aynı şeydir: Ben bir kral oğlu olarak doğdum."

Yukarıdaki satırlar 249. ve 250. sayfalarda yer alıyor ve aynı sayfalarda Babeuf, farklılıkları ortadan kaldırma konusunda bu diyalektik yeteneğine sahip olmamakla eleştiriliyor. Aziz Sanço'nun daha sonra kabul ettiği üzere "Ben", "her koşul altında" insan "da" olduğu için ve insan olarak sahip olduklarından bu Ben'in "de" yararlandığı için, örneğin kendisi bir Berlinli olarak Berlin Tiergarten'den yararlandığı gibi, o "da" "her koşul altında" insan hakkından yararlanır. Ne var ki kesinlikle "her koşul altında" "kralın oğlu" olarak dünyaya gelmediğinden, "kazanılmış hak"tan kesinlikle "her koşul altında" yararlanamaz. Bu nedenle hukuksal zeminde "insan hakkı" ve "kazanılmış hak" arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Yürüttüğü mantığın üzerini örtmesi gerekmeseydi, "burada şöyle demek gerekirdi": Ben, hak kavramını, genelde çözme "alışkanlığında olduğum" yöntemle tasfiye etmiş olduğuma kanaat getirdikten sonra, bu iki özel hak arasındaki mücadele, benim düşüncemde tasfiye olmuş kavram içerisindeki bir mücadeledir ve "bu nedenle" ona artık dokunmama gerek yoktur.

Daha da kusursuz olsun diye Aziz Sanço aşağıdaki ifade şeklini de ekleyebilirdi: *İnsan hakkı* da elde edilmiştir, yani *pekâlâ kazanılmıştır* ve *kazanılmış* hak, insanlarca ele geçirilmiş, insani, *insan hakkıdır*.

Bu arada, bu türden kavramların, temellerini oluşturan ampirik gerçeklikten koparıldıklarında, bir eldiven gibi ters-yüz edilebildiklerini[433], Hegel yeterince ayrıntılı bir biçimde kanıtlamıştı ve onun soyut ideologlar karşısında bu yöntemi

kullanmaya hakkı da vardı. Dolayısıyla Aziz Sanço'nun onları bir de kendi "beceriksiz" "dalavereleriyle" gülünç duruma düşürmesine hiç gerek yok.

Şimdiye kadar, Aziz Sanço'nun kafasının dışında tarihte var olan bir mücadeleyi hiçe çevirebilmesi için kazanılmış hak ile insan hakkı, "*aynı şeye*" "varıyordu". Şimdi azizimiz bize, kafasının "yaratıcı hiçliğinde" var olan yeni bir korkunç mücadele meydana getirebilmek için, ayırt etmekte usta olduğu kadar, her şeyi birbirine katmakta da her şeye kadir olduğunu kanıtlıyor.

> "Ben, herkesin insan olarak doğduğunu" (dolayısıyla da, yukarıda Babeuf'e getirilen eleştiriye göre, bir "kral oğlu" olarak da) "dolayısıyla *yeni doğanların* bu konuda *eşit* olduklarını teslim etmek de isterim" (yüce gönüllü Sanço) "... bu da sadece, kendilerini henüz salt insan evladı, çıplak insancıklar olarak ortaya koydukları ve davrandıkları içindir." Buna karşılık yetişkinler "kendi yaratımlarının çocuklarıdırlar". Onlar "sırf doğuştan gelen haklardan fazlasına sahiptir, onların edinilmiş hakları vardır."

(Yoksa Stirner, bebeğin annesinin karnından kendi eylemi olmaksızın çıktığına ve ancak bu eylemi gerçekleştirerek anne bedeninin dışında olma "hakkı"nı *elde ettiğine* mi inanıyor? Ve her çocuk, en başından itibaren kendisini "biricik" bir çocuk olarak ortaya koyup davranmaz mı?)

> "Ne yaman bir çelişki, ne yaman bir mücadele alanı! Doğuştan gelen haklar ile kazanılmış haklar arasındaki şu eski kavga!" (sf. 252)

Sakallı adamların süt bebelerine karşı verdiği ne yaman bir kavga!

Kaldı ki, Sanço'nun insanın hakları aleyhinde konuşmasının tek nedeni, "son zamanlarda" onlar aleyhinde konuşmanın tekrar "alışkanlık" haline gelmiş olmasıdır. Gerçekte o bu doğuştan gelen insan haklarını da "kazanmıştır". Özgülük bölümünde "doğuştan Özgür"le karşılaşmışlığımız var; burada, daha salt doğmuş olmakla kendisini Özgür göstererek ve davranarak özgülüğü doğuştan gelen bir insan hakkı haline getirmişti. Dahası da var: "Her Ben daha *doğduğu andan* itibaren devlete karşı bir suçludur". Burada devlete karşı suç işlemek doğuştan gelen insan hakkı olmakta ve çocuk, henüz kendisi için var olmayan, ama kendisinin onun için var olduğu bir şeye karşı şimdiden suç işlemektedir. En sonunda "Stirner", "*doğuştan* sınırlı zekâlılar"dan, "*doğuştan* şairler"den, "*doğuştan* müzisyenler"den vb. bahsediyor. Burada güç (müziksel, şiirsel, daha doğrusu sınırlı *yetenek*) doğuştan olduğu ve hak = güç olduğu için, "Stirner"in "Ben"in doğuştan insan haklarına, bu seferlik aralarında eşitlik

bulunmasa da, nasıl sahip çıktığı görülmektedir.

*2. Epizot. Ayrıcalıklı* ve *eşit haklara sahip*.

Ayrıcalıklar ve eşit haklar için mücadeleyi Sanço'muz önce salt ayrıcalıklı ve eşit haklara sahip "*kavramlar*" için mücadeleye dönüştürüyor. Bu sayede kendisini, politik ifadesi Ayrıcalık olan Ortaçağ'ın üretim tarzı hakkında ve politik ifadesi genel anlamda *Hak*, daha doğrusu *Eşit Hak* olan modern üretim tarzı hakkında ve bu iki üretim tarzının kendilerine karşılık gelen hak ilişkileriyle bağı hakkında bir şeyler öğrenme zahmetinden kurtarıyor. Hatta bu sayede yukarıdaki iki "Kavram'ı", daha basit ifadelerine, eşit ve eşitsize indirgeyebilir ve bir ve aynı şeyin (örneğin başka insanlar, bir köpek vb.) bir kimse için duruma göre önemsiz yani eşit ya da önemli yani eşit olmayan, farklı, yeğlenen vb. vb. olabileceğini kanıtlayabilir.

"Düşkün bir kardeşimiz ise, varsın yüksekliğiyle övünsün." *Saint-Jacques le bonhomme* 1:9.[434]

## II. Yasa

Burada okura azizimizle ilgili büyük bir sırrı ifşa etmek zorundayız. – Şöyle ki hak konusunu incelemesine hakkın genel bir açıklamasıyla başlıyor ama haktan söz ettiği sürece bu açıklama aklından "uçup gidiyor" ve onu ancak bambaşka bir konudan, yani yasadan söz etmeye başladığında yeniden hatırlayıveriyor. O vakitler İncil azizimize seslendi: Yargılama ki sen de yargılanmayasın.[435] –ve o ağzını açtı, öğretti ve konuştu:

> "*Hak toplumun ruhudur*" (Fakat toplum Kutsal'dır). "Eğer toplumun bir iradesi *varsa, o halde* bu irade haktır *işte*: *Toplum yalnızca* hak aracılığıyla *var olur*. Fakat o *yalnızca bu sayede*," (hak aracılığıyla değil, *yalnızca* bu sayede) "tekil üzerinde bir *egemenlik* kurması sayesinde *var olduğu* için, o halde hak, onun *egemenlik sürme iradesidir*." (sf. 244)

Yani, "*hak* ... dır ... varsa ... o halde ... işte ... yalnızca ... var olur ... fakat ... yalnızca bu sayede ... var olduğu ... için ... o halde ... *egemen iradesidir*." Bu cümle, tamama ermiş Sanço'dur.

Bu cümle, azizimizin aklından o zamanlar "uçup gitmişti" çünkü tezlerine uymuyordu; şimdi ise kısmen işine yaradığı için onu kısmen yeniden hatırlıyor.

> "Devletler, bir *egemen irade* mevcut olduğu ve bu *egemen irade* kişinin

> kendi iradesiyle eş anlamlı görüldüğü sürece baki kalır. Egemenin iradesi yasadır." (sf. 256)

| | | |
|---|---|---|
| Toplumun egemenlik sürme iradesi | = | Hak |
| Egemen irade | = | Yasa |
| Hak | = | Yasa |

"Arada sırada", yani onun yasa konusundaki "incelemesinin" alâmetifarikası olarak, hak ile yasa arasında bir fark da belirecek ve tuhaftır ki "uçup giden" hak tanımının "hak" üzerine "incelemesi"yle ne kadar az ilgisi varsa bu farkın da yasa üzerine "incelemesiyle" neredeyse o kadar az ilgisi var:

> "Ne var ki *hak* olan, bir toplumda meşru olan şey, yasada *da* dile gelir." (sf. 255)

Bu önerme, Hegel'den yapılan "beceriksiz" bir kopyadır:

> "Yasaya uygun olan şey, neyin hak olduğuna ya da aslında neyin meşru olduğuna dair bilginin kaynağıdır."

Sanço'nun "dile gelir" dediği şeye Hegel de "konulan", "bilinen" vb. adını verir. "*Hukuk Felsefesi*", § 211 vd.

Aziz Sanço'nun toplumun "iradesi" ya da "egemenlik sürme iradesi" olarak neden hakkı hak konusundaki "inceleme"sinin dışında bırakmak zorunda olduğunu anlamak çok kolay. O, *Hak* ancak insanın *gücü* olarak tanımlandığı ölçüde onu *kendi gücü* olarak tekrar içine alabilirdi. Yani, kendi antitezinin selameti için materyalist "güç" belirlenimine sıkıca sarılması, idealist "*irade*" belirleniminin ise "uçup gitmesine" izin vermesi gerekiyordu. Şimdi "yasa"dan söz ederken neden "irade"yi yeniden hatırlayıverdiğini, yasa hakkındaki antitezlerini ele aldığımızda göreceğiz.

Gerçek tarihte *gücü* hakkın temeli olarak gören teorisyenler, *irade*yi hakkın temeli olarak gören teorisyenlerin en dolaysız karşıtını oluşturuyorlardı. Aziz Sanço bunu, realizm (Çocuk, Antik, Zenci vb.) ile idealizm (Genç, Modern, Moğol vs.) arasındaki karşıtlık olarak da kabul edebilirdi. Eğer güç, Hobbes'un ve diğerlerinin yaptığı gibi hakkın temeli olarak görülürse, bu durumda hak, yasa vb., devlet iktidarının dayandığı *başka* ilişkilerin yalnızca semptomunu, ifadesini oluşturur. Bireylerin, kesinlikle yalnızca kendi "irade"lerine bağlı olmayan maddi yaşamı ve birbirlerini karşılıklı olarak koşullayan üretim tarzlarıyla ekonomik ilişki biçimleri, devletin gerçek temelidir ve toplumsal iş bölümüyle özel mülkiyetin hâlâ zorunlu olduğu bütün aşamalarda, bireylerin *iradelerinden*

tamamen bağımsız olarak, böyle olmaya devam edecek. Bu gerçek ilişkiler, kesinlikle devlet iktidarı tarafından yaratılmış değildir; aksine, devlet iktidarını yaratan güç onlardır. Bu ilişkiler içerisinde egemen olan bireyler, güçlerinin *devlet* biçiminde yapılanmak zorunda oluşu bir kenara, bu belirli ilişkiler tarafından koşullanan iradelerine, devlet iradesi, yani yasa biçiminde tümel bir ifade kazandırmak zorundadırlar. Bu ifadenin içeriği, medeni hukuk ile ceza hukukunun apaçık gösterdiği gibi daima söz konusu sınıfın ilişkileri tarafından belirlenir. Cüsselerinin ağırlığı nasıl ki onların idealist iradesine ya da keyfiyetine bağlı değilse, kendi iradelerini yasa biçiminde geçerli ve aynı zamanda aralarındaki her bir tekilin kişisel keyfiyetinden tamamen bağımsız kılmaları da aynı şekilde ona bağlı değildir. Kişisel egemenlikleri, aynı zamanda bir ortalama-egemenlik biçimini almak durumundadır. Onların kişisel gücü, pek çok birey tarafından paylaşılmasıyla gelişen ve egemenler olarak hem başkalarına karşı, hem de aynı zamanda herkes için geçerli kılarak sürekliliğini sağlamak zorunda oldukları yaşam koşullarına dayanır. Onların ortak çıkarları tarafından belirlenen bu iradenin ifadesi yasadır. Tam da birbirlerinden bağımsız bireylerin ve kendi iradelerinin –bu zeminde birbirlerine karşı davranışları açısından zorunlu olarak egoist bir nitelik taşıyan– geçerli kılınması, yasada ve hakta kendini inkârı zorunlu kılıyor. Bu istisnai durumda kendini inkâr, ortalamada kendi çıkarlarının öne sürülmesidir (ki bu, bu nedenle *onların* gözünde değil, yalnızca "kendisiyle barışık egoist"in gözünde kendini inkâr sayılıyor). Aynı şey, egemenlik altındaki sınıflar için de geçerlidir. Yasa ve devletin varlığı onların iradesine aynı şekilde bağlı değildir. Örneğin üretici güçler, rekabeti gereksiz kılacak bir düzeyde gelişmemiş olduğu ve bu nedenle de rekabeti hep yeniden doğurdukları sürece, egemenlik altındaki sınıfların, rekabeti ve onunla birlikte devleti ve yasayı ortadan kaldırma "iradesi", imkânsızı istiyor olmaktan ibaret olurdu. Kaldı ki, bu "irade", ilişkiler onu doğuracak ölçüde gelişmezden önce sadece ideologun hayal dünyasında oluşur. Ancak ilişkiler bu iradeyi doğuracak ölçüde geliştikten sonra, ideolog onun salt keyfi, dolayısıyla da her zaman ve her koşulda elde edilebilir olduğunu düşünebilir.

Hak gibi suç da, yani tek başına bir bireyin egemen ilişkilere karşı mücadelesi de, salt keyfiyetin bir ürünü değildir. Aksine o da, tıpkı egemenlik gibi, aynı koşullara bağlıdır. Hakta ve yasada, bağımsız olarak varolan genel bir iradenin egemenliğini gören hayalperestler, suçta da salt hakkın ve yasanın çiğnenmesini görebilirler. Demek ki, devlet egemen irade aracılığıyla varlığını sürdürmemektedir, ama bireyin maddi yaşam biçiminden doğan devlet, egemen irade görünümüne de sahiptir. Egemenliği yitirdiğinde, yalnızca irade değil,

bireylerin maddi varoluşları ve yaşamı da değişmiştir. İradeleri sırf bu yüzden değişmiştir. Hakların ve yasaların "miras alınması"[120] mümkündür. Ama bu durumda onlar artık egemen değil nominaldir. Antik Roma hukukunun ve İngiliz hukukunun tarihi bize bunun çarpıcı örneklerini sunuyor. Düşüncelerin, bu düşüncelerin temelini oluşturan bireylerden ve ampirik ilişkilerden koparılması yüzünden, filozoflar arasında nasıl bir saf düşünce teorisinin ve tarihinin ortaya çıkabildiğini daha önce gördük. Aynı şekilde burada yine hakkı gerçek temelinden koparıp böylece farklı çağlarda çeşitli değişikliklere uğrayan ve kendi yaratımlarına, yani yasalar içinde kendi bağımsız tarihine sahip olan bir "egemenlik sürme iradesi" elde edilebilir. Bu suretle siyasal tarih ile burjuva tarih, birbirini izleyen yasaların egemenliğinin ortaya konduğu bir tarih içinde ideolojik bir biçimde tasfiye olur. *Jacques le bonhomme*'un *sans-façon*[436] benimsediği siyasetçilere ve hukukçulara özgü yanılgı budur. O, örneğin, yasaları, egemenlik sürme iradesinin yalnızca akla aniden gelen fikirleri olarak gören ve onların bu yüzden dünyanın en "kaba yerinde"[121] başarısızlığa uğradığını düşünen IV. Friedrich Wilhelm gibi aynı yanılgıya düşmektedir. Onun son derece zararsız gariplikleri kraliyet fermanlarından daha öteye geçebilmiş değildir. O, yirmi beş milyonluk, yani İngiltere'nin devlet borcunun yüzde onu kadar bir borç vermek için emir versin bakalım; o zaman kendi egemenlik sürme iradesinin aslında kimin iradesi olduğunu görecektir. Bu arada ileride *Jacques le bonhomme*'un efendisi ve Berlinli hemşehrisinin hayaletlerini ya da heyulalarını, hak, hukuk, suç vb. üzerine kendi teorik saplantısını kurgulamak için doküman olarak kullandığını göreceğiz. Bu bizi fazla şaşırtmamalı. Zira, *Vossische Zeitung*'un heyulası bile ona tekrar tekrar bir şeyler "takdim ediyor"; örneğin hukuk devletini. Yasamanın, örneğin tüm ülkelerde yoksullara yönelik yasaların yapımının, en yüzeysel bir şekilde incelenmesi, egemenlerin, salt "egemenlik sürme iradeleri"yle, yani yalnızca isteyenler olarak herhangi bir şeyi sağlayabileceklerine inandıkları zaman işi nereye kadar götürdüklerini gösterecektir. Kaldı ki Aziz Sanço, kendi iradesini, az sonra keyfine varacağımız denklemlerde ve antitezlerde fevkalade bir biçimde sergileyebilmek ve kafasına koyduğu herhangi bir düşünceyi, tekrar kafasından çıkarıp atabileceği sonucuna ulaşabilmek için hukukçularla politikacıların egemenlik sürme iradesi hakkındaki yanılgıyı benimsemek zorundadır.

> "Sevgili kardeşlerim, çeşitli sınamalarla karşılaştığınızda, bunu büyük sevinç olarak görün." *Saint-Jacques le bonhomme*; 1:2.[437]

| | | |
|---|---|---|
| Yasa | = | Devletin egemenlik sürme iradesi |
| | = | Devlet iradesi |

*Antitezler:*

| | | |
|---|---|---|
| Devlet iradesi, yabancı irade | – | Benim iradem, kendime ait irade |
| Devletin egemenlik sürme iradesi | – | Benim kendime ait iradem |
| | – | Öz iradem |
| Devletin yasasını ayakta tutan devlet sahipleri | }–{ | "Yasalarını kendi içlerinde taşıyan kendilerine sahip olanlar (biricikler)" (sf. 268) |

*Denklemler:*

| | | | |
|---|---|---|---|
| A) | Devlet iradesi | = | Benim iradem değil |
| B) | Benim iradem | = | Devlet iradesi değil |
| C) | İrade | = | İstemek |
| D) | Benim iradem | = | Devleti istememek |
| | | = | Devlete karşı irade |
| | | = | Devlete karşı nefret |
| E) | Devlet-olmayanı istemek | = | Öz-irade |
| | Öz-irade | = | Devleti istememek |
| F) | Devlet iradesi | = | Benim irademin hiçliği |
| | | = | Benim iradesizliğim |
| G) | Benim iradesizliğim | = | Devlet iradesinin varlığı |

(Devlet *iradesinin* varlığının devletin varlığına eşit olduğunu önceki denklemlerden biliyoruz. Buradan şu yeni denklemler elde ediliyor:)

| | | | |
|---|---|---|---|
| H) | Benim iradesizliğim | = | Devletin varlığı |
| I) | Benim iradesizliğimin olmayışı | = | Devletin var olmayışı |
| K) | Öz-irade | = | Devletin hiçliği |
| L) | Benim iradem | = | Devletin var olmayışı |

Not 1. Yukarıda 256. sayfadan aktarmış olduğumuz pasaja göre:

> "Devletler, *egemen irade* mevcut olduğu ve bu *egemen irade* kişinin *kendi* iradesiyle eş anlamlı *görüldüğü* sürece baki kalır."

Not 2.

> "Varlığını sürdürmek için" (diye devletin vicdanına sesleniliyor)

> "başkalarının *iradesizliğine* bel bağlamak zorunda kalan, bu söz konusu başkalarının *imalâtıdır*; tıpkı efendinin uşağın imalâtı olması gibi." (sf. 257) (Denklemler: F, G, H, I).

Not 3.

> "*Benim kendime ait iradem* devletin *yozlaştırıcısıdır*. Dolayısıyla, devlet tarafından *öz-irade* olarak damgalanır. *Kendime ait irade* ile devlet birbirinin amansız düşmanıdır. İkisi arasında kalıcı bir barış imkânsızdır." (sf. 257) –"Dolayısıyla *o*, gerçekten herkesi denetler; herkesin içinde bir egoist görür" (öz-irade) "ve o, egoistten korkar." (sf. 263). "Devlet... düelloya karşıdır... hatta her *kavga* cezalandırılır." (polis çağrılmamış olsa bile) (sf. 245)

Not 4.

> "Onun açısından, devlet açısından, hiç kimsenin bir *öz-irade* sahibi olmaması kaçınılmaz olarak elzemdir. Eğer biri ona sahip olsa, devlet onu dışlamak" (hapsetmek, sürgün etmek vs.) "zorunda kalırdı; eğer *herkes*" ("bu 'herkes' dediğiniz kim acaba?") "ona sahip olsaydı, bu durumda onlar devleti ortadan kaldırırlardı." (sf. 257)

Bu görüş, artık tumturaklı bir biçimde de ifade edilebilir:

> "Eğer kimse uymuyorsa senin yasaların neye yarar, eğer kimse emir kabul etmiyorsa emirlerin neye yarar?" (sf. 256)[*68]

Not 5.

> Şu basit antitez: Devlet iradesi – benim iradem; aşağıdaki paragrafta görünüşte bir saike kavuşturuluyor: "*Kişi*, halk içindeki her tekilin, aynı iradeyi ifade ettiği ve bu yolla kusursuz bir *ortak irade*" (!) "elde edildiği bir durum tasavvur etse bile, değişen bir şey olmayacaktı. Bu durumda bugün ve sonrasında dünkü irademe bağlı olmayacak mıydım? ... Benim yaratım, yani belli bir irade beyanı benim efendim haline gelecekti; fakat ben... yani yaratıcı, ilerlediğim yolda ve çözülmemde kösteklenmiş olurdum... Çünkü dün iradeli biri olduğum için bugün iradesiz biriyim, dün gönüllüyken bugün gönülsüzüm." (sf. 258)

Aziz Sanço, hem gericiler hem de devrimciler tarafından sıkça öne sürülen, tekillerin demokraside yalnızca bir an için egemen olabildikleri, ama hemen ardından yeniden iktidardan çekildiklerine dair önermeyi burada, ona kendi

fenomenolojik yaratıcı-yaratı teorisini uygulayarak "beceriksiz" bir tarzda edinmeye çalışıyor. Ne var ki yaratıcı-yaratı teorisi, bu önermenin tüm anlamını boşaltıyor. Aziz Sanço bu teorisine göre, dünkü iradesini değiştirdiği için, yani farklı belirlenmiş bir iradeye sahip olduğu ve şimdi dün kendi irade beyanı olarak yasa düzeyine yükselttiği zırvaları, bugünkü daha aydınlanmış iradesinin prangası ya da önündeki ket olduğu için bugün iradesiz biri değil. Aksine onun teorisine göre bugünkü iradesi dünkü iradesinin yadsıması olmak *zorundadır*; çünkü o yaratıcı olarak dünkü iradesine tasfiye edici bir tutum almakla yükümlüdür. O, yalnızca "iradesiz" olarak yaratıcıdır, gerçekten irade sahibi olarak o daima yaratıdır. (Bkz: "Fenomenoloji") Ancak bu durumda, "dün iradeli biri olduğu için", bugün "iradesiz biri" değildir; aksine daha çok dünkü iradesine karşı, bu irade yasa biçimini almış olsun ya da olmasın, *isteksiz biri*dir. Her iki durumda da onu, genelde alışkın olduğu şekilde, yani, onu kendi iradesi olarak tasfiye edebilir. Böylelikle kendisiyle barışık egoizmin gereğini layıkıyla yerine getirmiş olur. Yani dünkü iradesinin, kafasının dışında bir yasa olarak bir varlık biçimi almış olmasının ya da olmamasının burada hiçbir önemi yoktur. Özellikle de, yukarıda görmüş olduğumuz üzere aklından "uçup giden sözcüğün" de kendisine nasıl karşı isyankâr bir tutum aldığını hatırda tutarsak! Üstelik yukarıdaki önermede Aziz Sanço kendi öz-iradesini değil, aksine *özgür* iradesini, irade *özgürlüğünü*, *özgürlüğünü* korumak istiyor ki, bu, kendisiyle barışık egoistin ahlaki düsturunun ciddi bir ihlali anlamına gelir. Bu ihlalin tarafgirliğiyle Aziz Sanço o kadar ileri gider ki yukarıda onca karalanan içsel özgürlüğü, isteksizliğin özgürlüğünü hakiki özgülük olarak ilan eder.

> "Nasıl değiştirmeli?" diye bağırıyor Sanço. "Yalnızca bir yolla: Hiçbir yükümlülüğü kabul etmeyerek, yani kendimi bağlamayarak ve bağlanmama izin vermeyerek." – "Ne var ki beni bağlayacaklar! *Kimse benim irademi bağlayamaz; benim isteksizliğim özgür kalacak*...!" [sf. 258]

> Davullar ve borazanlar biat ediyor
> Gençlik dolu görkemine![122]

Burada Aziz Sanço, kendi "irade"sinin, aslında kendi iradesine rağmen bir "istek*sizlik*" olduğu ölçüde, pekâlâ "bağlı" olduğu yönündeki "basit refleksiyonda bulunmayı" unutuyor.

Bu arada, tekil iradenin yasa olarak ifade edilen tümel iradeye bağlı oluşuna dair önermede, salt iradenin söz konusu edildiği ve Fransız ve Alman yazarlarda en müşkülpesent Quästiunculis'e[440] yol açan idealist devlet anlayışı tamamına

ermektedir.[*69]

Kaldı ki eğer söz konusu olan "yapabilmek" değil de sadece "istemek", hatta en kötü durumda "isteksizlik" ise, o halde Aziz Sanço'nun neden, anayasa gibi son derece bereketli bir "isteme" ve "istememe" konusunu dosdoğru ortadan kaldırmak istediği kestirilemezdir.

"Genel olarak yasa vb. – bugün ulaştığımız aşama budur." (sf. 256)

*Jacques le bonhomme* neler neler sanmıyor ki!

———

Şimdiye kadarki denklemler devlet ve hukuk açısından tamamen yıkıcı nitelikteydi. Gerçek egoist her ikisine karşı da tamamen yıkıcı bir tutum benimsemek *zorundaydı.*

Kendine mal etmenin yokluğunu hissettiysek de buna karşılık Aziz Sanço'nun, iradede, elbette yine salt iradeye bağlı olan basit bir değişiklik yoluyla devletin nasıl yok edildiğini gösteren muhteşem hokkabazlığını izleme mutluluğuna eriştik. Bu arada, tali kalmakla birlikte ve ancak daha sonra "kimi" sonuçlara ulaşabilen kendine mal etme burada da eksik kalmıyor. Yukarıdaki iki antitez,

| | | |
|---|---|---|
| Devlet iradesi, yabancı irade | – | Benim iradem, kendime ait irade |
| Devletin egemenlik sürme iradesi | – | Benim kendime ait iradem |

şu şekilde de özetlenebilir:

Yabancı iradenin egemenliği – Kendime ait iradenin egemenliği

Aslına bakılırsa, devleti öz-irade yoluyla yok edişine, başından itibaren gizli bir şekilde temel oluşturan bu yeni antitezinde, keyfiyetin, ideolojik iradenin egemenliğine dair politik illüzyonu kendine mal ediyor. Bunu şu şekilde de ifade edebilirdi:

Yasanın keyfiyeti – Keyfiyetin yasası

Ne var ki Aziz Sanço, böylesi yalın bir anlatıma ulaşamadı.

III. Antitezin "içinde bir yasa" bulunuyor zaten, fakat o, aşağıdaki antitezde yasayı daha da dolaysız olarak kendine mal ediyor:

Yasa, devletin irade beyanı }–{ Yasa, benim tarafımdan irade beyanı, benim irade beyanım

> "Biri elbette neye katlanmak istediğini açıklayabilir, dolayısıyla bir *yasa* aracılığıyla tersinin kendisine yapılmasını yasaklayabilir" vb. (sf. 256)

Bu yasaklama zorunlu olarak beraberinde tehditler de getirmektedir. Bu son antitez, suç üzerine olan bölüm açısından önem arz ediyor.

*Epizotlar.* 256. sayfada bize, yasa ile "keyfi emir, buyruk" arasında hiçbir fark bulunmadığı, çünkü her ikisinin de "irade beyanına", dolayısıyla da "buyruğa" eşit olduğu söylenmektedir. –Sayfa 254, 255, 260 ve 263'te, "Devlet"ten bahsedildiği izlenimi verilirken, aslında devletin yerine *Prusya devleti* geçirilmekte ve "*Vossische Zeitung*"un anayasal devlet, memurların görevden alınabilirliği, bürokratik kibir üzerine önemli soruları ve benzeri zırvaları ele alınmaktadır. Buradaki tek önemli şey, eski Fransız parlamentoların, "kendi hukuklarına göre yargılamak" istedikleri *için* krallık fermanlarını kayda geçirme haklarında ısrar ettiklerinin keşfedilmesidir. Yasaların Fransız parlamentoları tarafından kayda geçirilmesi, burjuvazinin sahneye çıkışı ve dolayısıyla mutlak hale gelen kralların, hem feodal soyluluğa hem de yabancı devletlere, kendi iradelerinin bağımlı olduğu yabancı bir irade varmış izlenimini verme ve aynı zamanda burjuvalara bir güvence sunma zorunluluğuyla aynı döneme denk geldi. Aziz Sanço, o pek sevdiği I. François'nın tarihine bakarsa bu konuda daha

fazla şey öğrenebilir. Ayrıca, bir daha Fransız parlamentolarından söz etmeden önce, neyi isteyip neyi istemedikleri ve önemleri hakkında şöyle böyle bir fikir edinmek için on dört ciltlik *Des Etats généraux et autres assemlées nationales*'e (Paris, 1788)[442] bakmasında fayda var. Tam da burada, bizim fetih meraklısı azizimizin *okumuşluğu* hakkında araya kısa bir epizot yerleştirmek yerinde olur. Feuerbach ve B. Bauer'in yazıları gibi ve onun temel kaynağını oluşturan Hegelci geleneğin teorik kitapları bir yana bırakılırsa, bu en asgari teorik kaynakların dışında Sançomuz aşağıdaki tarihsel kaynaklardan yararlanmakta ve alıntılar yapmaktadır: Fransız Devrimi için, Rutenberg'in "Siyasi Söylevler"i ve Bauer'in "Anılar"ı; komünizm için Proudhon, A. Becker'in "Halk Felsefesi"si, "Yirmi Bir Forma"yı ve Bluntschli'nin Raporu; liberalizm için "Vossische Zeitung", Saksonya'da çıkan milliyetçi gazeteler, Baden senatosu protokolleri, yine "Yirmi Bir Forma" ve E. Bauer'in çığır açıcı eseri[443]. Ayrıca yer yer tarihsel belge olarak alıntı yapılan eserler: İncil, Schlosser'in "18. Yüzyıl"ı, Louis Blanc'ın "On Yılın Tarihi", Hinrich'in "Politik Sunumlar"ı, Bettina'nın "Bu Kitap Krala Aittir", Hess'in "Üçlü Yönetim", "Alman-Fransız Yıllıkları", Zürihli "Anekdot", Moriz Carrière'in Köln katedrali üzerine yazdıkları, Paris Soylular Kamarası'nın 25 Nisan 1844 oturumu, Karl Nauwerck, "Emilia Galotti"[123], İncil –kısacası, sahibi Willibald Alexis Cabanis'le birlikte Berlin okuma salonunun tamamı. Sanço'nun derin araştırmalarına dair bu numuneye baktıktan sonra, onun bu dünyada neden böylesine çok yabancı, yani kutsal şey bulduğu anlaşılır olacak.

## III. Suç

Not 1.

> "Başkalarının sana hak vermesine izin veriyorsan, o halde onun sana haksızlık yapmasına da izin vermen gerekir. Seni haklı çıkarıyor ve ödüllendiriyorsa, o halde onun ithamını ve cezasını da beklemelisin. *Haksızlık* hakka, *suç* yasallığa eşlik eder. Sen-ne-sin? Sen-bir- *suçlu*-sun!!" (sf. 262)

*Code civil*'e[444] *code pénal*[445], *code pénal*'a *code de commerce*[446] eşlik etmektedir. Sen nesin? Sen bir – *commerçant*'sın[447]!

Aziz Sanço, bizden bu asap bozucu sürprizi esirgeyebilirdi. "Başkalarının sana hak vermesine izin veriyorsan, o halde onun sana haksızlık yapmasına da izin vermen gerekir" cümlesi onda, bu cümleyle yeni bir belirlemenin getirilmesi

amaçlandığı ölçüde tüm anlamını yitirir. Zira daha önceki bir denklemde de şöyle demişti: Başkalarının sana hak vermesine izin veriyorsan, o halde sana yabancı hak, yani *senin* haksızlığının verilmesine izin veriyorsun demektir.

*A. Suç ve cezanın basit kutsanması*

a) Suç

Suça gelince, suç, daha önce de gördüğümüz gibi, kendisiyle barışık egoistin tümel bir kategorisine, Kutsal'ın yadsınmasına, *Günah'*a verilen isimdir. Kutsal'ın, devlet, hak, yasa örneklerine ilişkin ileri sürülen antitezler ve denklemlerde, Ben'in bu Kutsallarla ya da koşaçla olan negatif ilişkisi suç olarak da adlandırılabilirdi. Keza Aziz Sanço'nun, yine Kutsal'ın bir örneği olan Hegelci mantık hakkında şöyle demesi de mümkün: Ben Hegelci mantık değilim, Ben Hegelci mantığa karşı bir günahkârım. Haktan, devletten vb. söz ettiğine göre de şöyle devam etmesi gerekirdi: Günahın ya da suçun bir başka örneği, sözümona *hukuki* ya da *politik* suçlardır. Bunu yapacağına, bu suçların şunlar olduğunu bize tekrar ayrıntılarıyla açıklamaktadır:

Kutsal'a karşı günah,

sabit fikire karşı günah,

hayalete karşı günah,

"İnsan"a karşı günah.

"Yalnızca *bir Kutsal'a* karşı suçlular vardır." (sf. 268)

"*Ceza yasası ancak Kutsal sayesinde varlık sürdürür*." (sf. 318)

"Suçların kaynağı *sabit fikirdir.*" (sf, 269)

"Burada, suç kavramını, günah kavramını da, dolayısıyla hak kavramını meydana getirenin yine "İnsan" olduğu görülmektedir" (Daha önce tersiydi.) "İçinde insanı göremediğim bir insan günahkârdır." (sf. 268)

Not 1.

"Ben nasıl doğru buluyorsam öyle davranması gerektiğini varsaymadan, birinin bana karşı suç işlediğini varsayabilir miyim? (devrim sırasında Fransız halkına karşıt olarak öne sürüldü) "Ve ben bu davranışı haklı, iyi vb. olarak, bundan sapan davranışı ise suç olarak *nitelendiririm*. Dolayısıyla ben, diğerlerinin ... herhangi bir 'makul' yasaya" (Vazife! Belirlenim! Görev! Kutsal!!!) "uymaları gereken

> varlıklar olarak, benimle *aynı* hedefe doğru yürümek zorunda olduklarını *düşünürüm*. İnsanın ne olduğunu ve gerçekten insani davranmanın ne demek olduğunu ben *ortaya koyarım* ve herkesten, bunu yasa, norm ve ideal kabul etmesini talep ederim; aksini yapan, bir günahkâr ve suçlu olduğunu *kanıtlar*..." (sf. 267, 268)

Bu sırada, terör döneminde başına buyruk halk tarafından kutsal adına katledilen "kendi insanları"nın mezarı başında öngörülü bir damla gözyaşı döküyor. Ardından bir örnek ışığında, bu kutsal bakış açısından hareketle, gerçek suçların isimlerinin nasıl kurgulanabildiğini sergiliyor:

> "*Hayalet*, İnsan, devrimde olduğu gibi 'iyi yurttaş' olarak kabul edilirse eğer, o halde bu İnsan kavramının o ünlü 'politik kabahat ve suçlar'ı vardır. (Şu kastediliyor: o halde bu kavram vb. o ünlü suçları ortaya koyar.) (sf. 268)

Suç bölümünde, safdilliğin, Sanço'muzun ne denli baskın bir niteliğini oluşturduğunun parlak bir örneğini, devrimin sansculotte'larını[448], citoyen[449] sözcüğünün eş anlamlılığını istismar ederek Berlinli "iyi yurttaşlar"a dönüştürerek veriyor. Aziz Max'a göre "iyi yurttaşlar ile sadık memurlar" birbirinden kopmaz bir ikili oluştur. "Robespierre örneğin, Saint-Just vb." bu durumda "sadık memurlar" olurken, Danton, kasada açık vermekle suçlandı ve devletin paralarını saçıp savurdu. Aziz Sanço, Prusyalı yurttaşlar ve köylüler için devrim tarihine iyi bir giriş yaptı.

Not 2.

Aziz Sanço böylece siyasi ve hukuki suçu bize, genel anlamda suçun, yani kendi Suç, Günah, Yadsıma, Husumet, Hakaret, Kutsal'ı aşağılama, Kutsal'a karşı edepsiz davranış kategorisinin bir örneği olarak tanıttıktan sonra, şimdi kendinden emin bir halde şunu ilan edebilmektedir:

> "Egoist şimdiye dek kendini suçta kabul ettirmiş ve Kutsal'la alay etmiştir." (sf. 319)

Bu noktada, gelmiş geçmiş bütün suçlar kendisiyle barışık egoistin hesabına yazılmaktadır; oysa daha sonra bunların bir kısmını yine borç hanesine aktarmak zorunda kalacağız. Sanço, şimdiye dek yalnızca "Kutsal"la alay etmek için ve şeylere karşı değil şeyler*deki* Kutsal'a karşı kendini kabul ettirmek için suç işlendiğine inanıyor. Başkasına ait bir talere[450] el koyan bir garibanın hırsızlığı, yasaya karşı işlenen suç kategorisine sokulabileceği için, *bu yüzden* bu gariban,

hırsızlığı salt yasayı çiğneme arzusundan işlemiştir. Tıpkı yukarıda *Jacques le bonhomme*'un sadece Kutsal'ın hatırına yasaların çıkarıldığını ve salt Kutsal'ın hatırına hırsızların hapse atıldığını zannetmesi gibi.

b) Ceza

Şu anda hukuki ve siyasi suçlarla ilgilendiğimizden, bu vesileyle, genel olarak böylesi "sıradan anlamda" suçların bir *ceza* gerektirdiği, ya da yazılı olduğu üzere "günahın bedelinin ölüm olduğu"[451] ortaya çıkıyor. Suç hakkında daha önce öğrendiklerimizden sonra, şimdi elbette cezanın da *Kutsal'ın*, Kutsal'ı ihlal edenlere karşı öz savunması ve korunması olduğunu öğreniyoruz.

Not 1.

> "Cezanın ancak bir Kutsal'ın çiğnenmesinin kefareti olacaksa bir anlamı vardır." (sf. 316) Ceza ile "hakkı, heyulayı" (Kutsal'ı) "memnun etmeye kalkmak budalalığına düşüyoruz. Kutsal" burada "kendini insana karşı savunmalıdır" (Aziz Sanço, "burada", "İnsanı"ı, "Biricikler"le, "kendime ait Ben'lerle" vb. karıştırmak gibi "bir budalalığa düşüyor"). (sf. 318)

Not 2.

> "Ceza yasası ancak Kutsal sayesinde varlık sürdürür ve *ceza* terk edilirse kendiliğinden dağılıp yok olur." (sf. 318)

Aziz Sanço aslında şunu söylemek istemektedir: Ceza yasası ortadan kaldırıldığında ceza kendiliğinden yok olur; yani, ceza ancak ceza yasası sayesinde var olur. "Peki ama", yalnızca ceza sayesinde var olan bir ceza yasası "bir saçmalık" değil midir? "Ve yine", yalnızca ceza yasası sayesinde var olan bir ceza "da bir saçmalık değil midir?" (Sanço Hess'e karşı, Wigand[452], sf. 186) Sanço burada ceza yasasını teolojik ahlakı öğreten bir kitapla karıştırmaktadır.

Not 3.

Suçun, sabit fikirden nasıl doğduğuna dair örnek olarak şunu veriyor:

> "Evliliğin *kutsallığı* bir *sabit fikirdir*. *Kutsallıktan* sadakatsizliğin bir *suç* olduğu sonucu çıkar, ve bu nedenle belirli bir *evlilik kanunu*" (A.....[453] meclislerinin" ve "bütün R......[454] imparatorunun", keza "Japonya imparatoru" ve "Çin imparatoru"nun ama özellikle "Sultan"ın hiç hoşuna gitmese de) "bu suça kısa ya da uzun süreli bir ceza getirir."

(sf. 263)

Kutsal'ın kıstasına uygun yasalar koyabileceğini düşünen ve bu nedenle tüm dünyayla sürekli kavgalı olan IV. Friedrich Wilhelm, Sanço'muzun şahsında, en azından devlet inancıyla dolu bir kişi bulmuş olmakla avunabilir. Aziz Sanço, yalnızca yazarının kafasında varolan Prusya evlilik kanununu, bir de bugün yürürlükte olan *code civil*'in[455] hükümleriyle karşılaştırsın bakalım. Burada kutsal evlilik yasaları ile dünyevi evlilik yasaları[124] arasındaki farkı bulacaktır. Prusyalının hayal dünyasında, resmî evliliğin kutsallığından hem kadın hem de erkek sorumlu tutulmak istenmektedir. Kadının kocasının özel mülkiyeti sayıldığı Fransız pratiğinde ise, zina nedeniyle yalnızca kadın, o da sadece mülkiyet hakkını öne süren kocasının talebi üzerine cezalandırılmaktadır.

*B. Suç ve cezanın antitezler yoluyla kendine mal edilmesi*

| | | |
|---|---|---|
| İnsanın gözünde suç | = | İnsan'ın yasasının (devletin irade beyanının, devlet zorunun) çiğnenmesi. (sf. 259 vd.) |
| Benim gözümde suç | = | Benim yasamın (benim irade beyanımın, benim gücümün) çiğnenmesi. (sf. 256 ve başka pek çok sayfa) |

Bu iki denklem zıtlar olarak karşı karşıya bulunmakta ve yalnızca "İnsan" ile "Ben" arasındaki karşıtlıktan doğmaktadır. Dolayısıyla zaten var olan şeylerin bir özetinden başka bir şey değildir. Kutsal "Ben"i cezalandırır – "Ben 'Ben'i cezalandırırım."

| | | |
|---|---|---|
| *Suç* = İnsan'ın yasasına (Kutsal'a) düşmanlık | = | *Düşmanlık* = Benim yasama karşı suç |
| *Suçlu* = Kutsal'ın (ahlaklı kişi olarak Kutsal) düşmanı ya da muhalifi | = | *Düşman* ya da *muhalif* = "Ben"e, Bedensel Olan'a karşı suçlu |
| *Cezalandırma* = Kutsal'ın kendini "Ben"e karşı savunması | = | *Kendimi Savunmam* = "Ben"e benim cezam |
| *Ceza* = İnsan'*ın* "Ben"e karşı tatmini (intikam) | = | *Tatmin (intikam)* = "Ben"e benim cezam |

Son antitezde tatmin yerine *kendini* tatmin de denebilir; çünkü burada söz konusu olan, insanın tatmininin karşıtındaki *benim* tatminimdir.

Eğer yukarıdaki zıtlıklardan oluşan denklemlerde yalnızca ilk unsur dikkate alınırsa, bu durumda aşağıdaki basit antitezler dizisi elde edilir. Burada tez kısmında daima kutsal, tümel, yabancı *isim* bulunurken, *anti*tezlerde daima dünyevi, kişisel, kendine mal edilmiş *isim* bulunur.

| | | |
|---|---|---|
| Suç | – | Düşmanlık |
| Suçlu | – | Düşman ya da muhalif |
| Ceza | – | Kendimi savunmam |
| Ceza | – | Tatmin, intikam, kendini tatmin etme |

Birazdan, "doğuştan alık" birinin bile (sf. 434) bu "biricik" düşünme yöntemini beş dakikada kapabileceği kadar basit olan bu denklemler hakkında birkaç lafımız olacak. Ama ilkin, öncekilere ek olarak birkaç alıntı daha yapalım:

Not 1.

> "Sen benim karşımda asla bir *suçlu* olamazsın, ancak bir *muhalif* olabilirsin" (sf. 268) –ve 256. sayfadaki anlamıyla bir "düşman"– İnsanın düşmanlığı olarak suç; bunun için sayfa 268'de "Anavatan düşmanları" örnek gösterilmektedir. – "*Cezanın* yerine *tatmin* geçmelidir" (ahlaki postulat) "ki bu da yine hakkı ya da adaleti tatmin etmeyi değil, *bize* bir tazmin sağlamayı amaçlayabilir." (sf. 318)

Not 2.

Aziz Sanço mevcut zorun kutsal halesiyle (yel değirmeni) savaşırken, bırakın bu zoru tanıyıp öğrenmeyi, ona saldırmıyor bile. Yaptığı tek şey Ben'in onunla ilişkisinin biçimsel olarak değiştirilmesine yönelik ahlaki talebi öne sürmekten ibaret. (Bkz. Mantık)

> "Onun" (sc.[457] arkasında birkaç milyon bulunduran benim düşmanımın) "bana düşmanı muamelesi yapmasını sineye çekmek zorundayım, ama asla bana kendi yaratığı olarak davranmasını, kendi izanını ya da izansızlığını benim temel ilkem haline getirmesini değil." sf. 256 (ki burada P.P.[458] Sanço'ya son derece sınırlı bir özgürlük alanı bırakır: Kendine kendi yaratığıymış gibi davranmasına göz yummak ya da Merlin'in kendisine kestiği *posaderas*'ına[459] 3300 kırbaç cezasını çekmek arasında seçim yapmak. Bu özgürlüğü ona her ceza yasası tanır, ne var ki P.P. Sanço'ya düşmanlığını hangi yoldan beyan edeceğini elbette ki sormayacaktır). –"Fakat muhalifi güç olarak *etkileseniz* bile" (onun için "*etkileyici* bir güç" iseniz bile) "sırf bundan dolayı kutsanan bir otorite olmazsınız; aksi halde onun bir haydut olması gerekir. Sizin ve zorunuzun karşısında kendini *kollasa* dahi, size *saygı* ve *hürmet* göstermek zorunda değildir." (sf. 258)

Burada "haydut" olarak sahne alan bizzat Aziz Sanço'dur; zira, "etkilemek" ve

"saygı görmek" arasındaki, "kollamak" ve "hürmet göstermek" arasındaki fark uğruna –en fazla onda altılık bir fark– *pazarlığını*[460] büyük bir ciddiyetle yürütüyor. Aziz Sanço birisine "karşı kendisini kollarsa" eğer, bu durumda "*refleksiyon* içinde yaşıyordur ve üzerine *refleksiyonda* bulunduğu, *saygı duyduğu*, hürmet edip korktuğu bir nesnesi vardır." (sf. 115). – Yukarıdaki denklemlerde ceza, intikam, tatmin vb. salt Benim açımdan ortaya konmuştur. Tatminin nesnesi Aziz Sanço olması halinde antitezler tersine çevrilebilir: Böylelikle kendini tatmin, bendeki-başka-birine-tatmin-bahşetmeye veya benim-kifayetime-zarar-vermeye dönüşür.

Not 3.

Hakkın, yasanın, devletin vb. genel bir kavramdan, belki de son tahlilde insan kavramından doğduğunu ve bu kavramın hatırına yürürlüğe konduğunu imgeleyebilen bu aynı ideologlar kuşkusuz, suçların sırf bir kavram karşısındaki taşkınlık nedeniyle işlendiğini, suçların genel olarak kavramların alaya alınmasından başka bir şey olmadığını ve sadece gücenmiş kavramı tazmin etmek için cezalandırıldığını da imgeleyebilirler. Bu konuda söylenmesi gerekenleri hak konusu ele aldığımız bölümde, ve daha önce de hiyerarşi konulu bölümde söylemiştik. Okurun o bölümlere bakmasını öneririz. – Yukarıda sözü edilen antitezlerde suç ve ceza vb. gibi kutsallaştırılmış belirlenimlerin karşısına, Aziz Sanço'nun o pek sevdiği tarzıyla bu *ilk* belirlenimlerden *çıkarıp kendine mal ettiği* başka bir belirlenimin ismi konulmaktadır. Burada, söylediğimiz gibi salt bir isim olarak ortaya çıkan bu yeni belirlenimin, dünyevi olarak, doğrudan *bireysel* ilişkiyi içermesi ve *gerçek* ilişkiyi ifade etmesi amaçlanıyor. (Bkz. Mantık) Oysa hukuk tarihi, en erken, en ilkel devirlerde bu bireysel, gerçek ilişkilerin en kaba biçimleriyle doğrudan doğruya hakkı meydana getirdiğini göstermektedir. Burjuva toplumun gelişimiyle, yani kişisel çıkarların sınıf çıkarlarına dönüşmesiyle birlikte hak ilişkileri değişimlere uğradı ve ifadeleri uygarlaştı. Artık bireysel değil, tümel ilişkiler olarak kabul ediliyorlardı. Aynı zamanda iş bölümü, tek tek bireylerin çatışan çıkarlarının korunmasını az sayıda kişinin eline bıraktı ve böylece hakkın barbarca dayatılması da son buldu. Aziz Sanço'nun yukarıda sözü edilen antitezlerdeki hak eleştirisi, hak ilişkilerinin *uygarlaşmış* ifadesini ve iş bölümünü "Sabit Fikir"in, Kutsal'ın bir meyvesi ilan etmekten, öte yandan da hak ilişkilerinin barbarca ifadesini ve bunları barbarca düzenleme tarzını *kendisine mal etmekten* ibarettir. Onun açısından önemli olan *yalnızca isimlerdir.* İçeriğin kendisine dokunmamaktadır, çünkü bu farklı hak biçimlerinin dayandığı gerçek ilişkileri bilmemekte ve sınıf ilişkilerinin hukuki ifadesinden, yalnızca bu barbarca ilişkilerin idealize edilmiş isimlerini

anlamaktadır. Dolayısıyla Stirner'in irade beyanında savaş açmayı; düşmanlıkta, kendini savunmada vb. orman kanununu ve feodalizmin ilk dönem pratiklerinin kötü bir kopyasını; tatminde, intikamda vb. *jus talionis*'i, eski Cermenlerin *Gewere*'sini, *compensatio*'yu, *satisfactio*'yu; kısacası, *leges barbarorum* ve *consuetudines feudorum*'daki[125] temel meseleleri yeniden buluyoruz. Sanço bunları kütüphanelerden değil, eski efendisi Galyalı Amadis'in öykülerinden çıkarıp benimsemiş ve kanı kaynamıştır. Demek ki Aziz Sanço son tahlilde yine sadece, herkesin kendi kendisine tatmin sağlaması ve cezalar uygulaması gerektiğine dair aciz bir ahlaki buyruğa varabiliyor. Don Kişot'un, başka hiçbir şey gerekmeksizin yalnızca ahlaki bir buyrukla toplumsal iş bölümünden doğan nesnel güçleri, kişisel güçlere dönüştürebileceği vaadine inanıyor. Hukuki ilişkilerin toplumsal iş bölümünden doğan bu nesnel güçlere ne kadar yakından bağlı olduğu, mahkemelerin gücünün tarihsel gelişiminden ve feodal beylerin hukukun gelişmesi hakkındaki yakınmalarından açıkça anlaşılmaktadır. (bakınız: örneğin, Monteil, 1. c. XIVe, XVe siècle). Tam da aristokrasinin egemenliği ile burjuvazinin egemenliği arasındaki dönemde, iki sınıfın çıkarlarının çatıştığı, Avrupa uluslarının birbirleriyle olan ticari ilişkileri önem kazanmaya başladığı ve uluslararası ekonomik ilişkiler burjuva bir nitelik kazandığı sırada, mahkemelerin gücü önem kazanmaya başladı ve gelişkin bir iş bölümünün kaçınılmaz olduğu burjuva egemenliği altında doruğa ulaştı. İş bölümünün uşaklarının, yargıçların ve hatta *professores juris*'in[461] bu sırada ne tasavvur ettiklerinin hiçbir önemi yoktur.

### *C. Sıradan ve sıra dışı anlamda suç*

Yukarıda, sıradan anlamda suç, çarpıtılmak suretiyle sıra dışı anlamıyla egoistin alacak hanesine yazılmıştı; şimdi bu çarpıtma açığa çıkıyor. Sıra dışı egoist şimdi, sadece, sıradan suçların karşısına konması gereken sıra dışı suçlar işlediğini fark ediyor. Bu nedenle, daha önce tersini yaptığımız gibi, sıradan suçları yine P.P. egoistin borç hanesine kaydediyoruz.

Sıradan suçluların yabancı mülkiyete karşı mücadelesini şu şekilde de ifade etmek mümkün (gerçi bu, her türden rakip için geçerlidir):

Onlar – "*yabancı* servet ararlar" (sf. 265)
– kutsal servet ararlar,
– Kutsal'*ı* ararlar

Böylelikle sıradan suçlu bir "inanan"a[462] dönüştürülmektedir.

Bu arada, sıra dışı anlamda egoistin, sıradan anlamda suçluya yönelttiği bu

suçlama yalnızca görünüştedir; zira, tüm dünyanın kutsal halesine göz diken aslında ta kendisidir. Suçluya yönelttiği asıl suçlama, onun "*Kutsal*"ı değil "*servet*"i elde etmeye çalışmasıdır.

Aziz Sanço kendisine "kendine ait bir dünya, bir cennet" kurduktan, yani bu kez, modern dünyada kendi kafası için, derebeylerin ve gezgin şövalyelerin bir dünyasını kurduktan ve aynı zamanda kendisinin sıradan suçlulardan farkını, şövalyece bir suçlu olarak belgeledikten sonra, bir kez daha "ejderhalara ve deve kuşlarına, satirler"e, "hayaletlere, heyulalara ve sabit fikirler"e karşı bir haçlı seferine çıkıyor. Sadık uşağı Szeliga da huşuyla onun peşi sıra gidiyor. Ne var ki, ikisi yola düşmüş ilerlerken, Cervantes'in XXII. bölümde tasvir ettiği gibi, gitmek istemedikleri bir yere sürüklenen talihsiz kimselerin şaşırtıcı serüvenleri vuku bulur. Gezgin şövalyemiz ve onun sadık uşağı Don Kişot salına salına kendi yollarında ilerlerken Sanço, gözlerini kaldırdı ve uzun bir zincirle birbirine bağlanmış elleri kelepçeli bir düzine kadar adamın, kutsal Hermandad'a[126], Kutsalların Hermandad'ına, Kutsal'a bağlı bir komiser ile dört jandarmanın eşliğinde kendisine doğru gelmekte olduklarını gördü. Yaklaştıklarında Aziz Sanço muhafızlara nazikçe bu adamların neden zincire vurulduklarını sordu. – Bunlar, Yüce Majestelerinin Spandau'ya[127] zorla çalışmaya gönderdiği mahkûmlardır, daha fazlasını bilmen gerekmez. – Nasıl! diye bağırır Aziz Sanço, "nasıl olur da insanlar zorlanır? Kralın bir "kendine ait Ben'e" zor kullanması mümkün mü? O halde bu zoru durdurma vazifesiyle Ben kendimi vazifelendiriyorum. "Devletin davranışı şiddettir ve o buna hak diyor. Ama tek bir kişinin şiddetine ise suç diyor." Hemen ardından Aziz Sanço önce sızlanmamaları gerektiğini, "özgür olmasalar" da hâlâ "kendilerine ait" olduklarını, belki bazılarının "kemikleri" kamçı darbeleri altında "çatırdayacak", hatta bacakları "koparılacak" bile olsa yine de muzaffer olacaklarını, çünkü "hiç kimsenin iradesi üzerinde tahakküm kuramayacağını" söyleyerek mahkûmları azarlıyor. "Biliyorum ki, bazı avanaklar aksini düşünse de, dünyada iradeyi yönetebilecek ve istemediği bir şeyi yapmaya mecbur edecek bir büyücü yok; çünkü irade bizim özgür, keyfi gücümüzdür ve ona boyun eğdirebilecek hiçbir sihirli ot ya da tılsım yoktur." Evet, "hiç kimse sizin iradeniz üzerinde tahakküm kuramaz, iradeniz daima özgür kalacaktır!"

Ne var ki bu vaaz, inşaatçı mahkûmları yatıştırmadı; birbiri ardına haksız yere mahkûm edildiklerini anlatmaya başladılar. Aziz Sanço onlara şöyle seslendi: "Sevgili kardeşlerim, anlattıklarınızdan anlıyorum ki işlediğiniz suçlar nedeniyle cezalandırıldığınız halde, çekeceğiniz ceza pek hoşunuza gitmiyor, gönülsüz hatta istemeye istemeye gidiyorsunuz cezalarınızı çekmeye. Belki de başınıza

gelenlerin sebebi, birinizin ödlek, diğerinizin yoksul, bir diğerinizin de koruyup kollayanı olmaması; ya da belki de *yargıcın* haksız *kararı* mahvınıza sebep oldu. *Size ait olmasına*, sizin hakkınız olmasına rağmen *haktan mahrum bırakılmış* olabilirsiniz. Tüm bunlar beni, neden Tanrı tarafından yeryüzüne gönderildiğimi size göstermeye zorluyor. Ancak, kendisiyle barışık egoistin bilgeliği, anlaşma yoluyla yapılabilecek bir şeyi zor yoluyla yapmamayı buyurduğundan, komiserden ve jandarmalardan sizleri çözüp serbest bırakmalarını ve kendi yolunuza gitmenize izin vermelerini rica ediyorum. Üstelik, benim sevgili jandarmalarım, bu talihsizler *size* bir zarar vermiş değiller. Kendisiyle barışık egoistlerin kendilerine zarar vermemiş olan başka biricik kimselerin celladı olmaları yakışık almaz. Açık ki, sizin nazarınızda 'soyulmuş kişi kategorisi' öne çıkıyor. Neden 'suça karşı' eylemlerinizde bu kadar arzulusunuz? 'Gerçekten de size ahlak konusunda hassas olduğunuzu, ahlak düşüncesiyle dolu olduğunuzu söylemek isterim.' 'Ona düşman olan herkese acımasızca davranıyorsunuz.' – 'Subay olarak içtiğiniz yeminler yüzünden' bu zavallı inşaatçı mahkûmları 'hapishaneye götürüyorsunuz'. Sizler Kutsal'sınız! O nedenle bu mahkûmları iyilikle serbest bırakın. Yoksa benimle dövüşmek zorunda kalacaksınız. Ben ki 'canlı Ben'in tek bir nefesiyle koca halkları yere sererim, Kutsal'ın 'kutsallığını dizginsizce bozarım' ve 'Ay'dan bile korkmam.'"

"Bu ne küstahlık böyle!" diye bağırdı komiser. "Siz iyisi mi tasınızı başınıza geçirin ve yolunuza devam edin. Yoksa fena olacak!"

Ne var ki bu Prusyalı kabalığı karşısında öfkelenen Aziz Sanço kargısını kaptı ve "apozisyon"un olanca hızıyla komiserin üzerine atılıp onu bir hamlede yere serdi. Bunun üzerine bir anda ortalık karıştı. Bu kargaşa sırasında inşaatçı mahkûmlar kendilerini zincirlerinden kurtardılar. Bir jandarma, Szeliga-Don Kişot'u *Landwehrgraben*'a namı diğer *Schafgraben*'a[128] fırlattı. Aziz Sanço ise Kutsal'a karşı en büyük yiğitlikleri gerçekleştirdi. Birkaç dakika sonra jandarmalar dağılmış, Szeliga sürünerek hendekten çıkmış ve Kutsal o an için ortadan kaldırılmıştı.

Sonra Aziz Sanço özgürlüğüne kavuşan mahkûmları etrafında toplayıp onlara şöyle seslendi ("Kitap", sf. 265, 266):

> "*Sıradan* suçlu" (sıradan anlamda suçlu) "*kendisinin* olanı aramak yerine, halka ait olanın peşine düşmek gibi *vahim bir hata* işleyen" (yurttaşlar ve köylüler için vahim bir edebiyatçı!) "birinden başka nedir ki? O, *hor görülesi*" (bu ahlaki yargı üzerine inşaatçı mahkûmlardan homurtular yükselir) "*yabancı* serveti aramıştır, Tanrıya ait olana gözünü

> diken *inananların* yaptığını yapmıştır" (soylu bir ruh olarak suçlu). "Suçluya ikazda bulunan rahip ne yapar? Devlet tarafından kutsal sayılana, yani devletin mülkiyetine, ki vatandaşların hayatı da buna dâhil edilmelidir, el uzatmakla işlediği büyük hatayı gözleri önüne serer. Bunu yapacağına suçluyu kendi şerefini lekelemekle azarlasa daha iyi" (inşaatçı mahkûmlar, bayağı rahip ağzının bu egoistçe kendine mal edilişi karşısında gülüşürler) "çünkü *yabancı* olanı *hor* görmeyip, tersine *soyguna layık* bulmuştur" (inşaatçı mahkûmlar homurdanır); "bunu yapabilirdi eğer rahip olmasaydı" (inşaatçı mahkûmlardan biri: "Sıradan anlamda!") Ancak ben "suçluyla, bir *egoistle* konuşur gibi konuşurum; ve o utanacaktır," (utanma davetine uymaya niyeti olmayan suçlular arsızca bağırır "Yaşa! Varol!") "sizin yasalarınıza ve mallarınıza el uzattığı için değil, aksine sizin yasalarınızı atlattığı" (burada söz konusu olan sadece "sıradan anlamda" "atlatma"dır; bunun haricinde "Ben bir kayanın etrafını, ta ki Ben onu patlatana kadar dolaşırım" ve örneğin "sansürü" *bile* "atlatırım"[463]) "sizin mallarınızı arzulamaya değer gördüğü için" (bir kez daha: "Yaşa! Varol!") "utanacaktır..."

Pek sabırlı bir adam olmayan hırsızlar hırsızı Gines de Passamente bağırdı: "O halde, sıra dışı anlamdaki rahip bizi 'azarladığında' tek yapmamız gereken kendimizi *utanca* vermek ve itaatkâr olmak öyle mi?"

> "Utanacaktır", diye devam ediyor Sanço, "sizi, sahip olduklarınızla birlikte hor görmediği için, yeterince egoist olmadığı için utanacaktır." (Sanço burada, suçlunun egoizmine yabancı bir ölçüt getiriyor. Bu nedenle mahkûmlar büyük bir yaygara koparıyor. Kafası biraz karışan Sanço, belagatlı bir jestle orada olmayan "iyi yurttaşlara" dönerek durumu toparlıyor: "Ama siz onunla egoistçe konuşamazsınız. Çünkü bir suçlu kadar büyük değilsiniz, siz... hiçbir suç işlemiyorsunuz."

Gines yine söze giriyor: "Bu ne safdillik, sevgili adamım! Hapishanedeki gardiyanlarımız pekâlâ her türlü suçu işliyor: Rüşvet alıyor, zimmetlerine para geçiriyor, yolsuzluk yapıyor, ırza tecavüz ediyor. [...][464]

## *[B. Benim İlişkim]*

### [I. Toplum][129]

[...] o yine yalnızca ne kadar saf olduğunu gösteriyor. Gericiler, burjuvaların anayasayla doğal olarak ortaya çıkan devleti ilga ettiklerini, kendi devletini kurduklarını ve *yaptıklarını*; "*le pouvoir constituant qui était dans le temps*" (doğal olarak) "*passa dans la volonté humaine*"[465], "bu *yapma* devletin, tıpkı yapma, resmedilen bir ağaca" benzediğini biliyorlardı vb. Fiévée'nin "*Correspondance politique et administrive*, Paris 1815 – "*Appel à la France contre la division des opinions*"a[130] –Sarran ainé'nin[466] "*Le dopreau blanc*" adlı eserlerine, Restorasyon döneminin "*Gazette de France*"ına ve Bonald ile de Maistre'nin ilk dönem eserlerine bakınız vb. Öte yandan liberal burjuvalar ise elbette haklarında, Aziz Max'ın burjuva devlet hakkında bildiğinden daha fazla bilgi sahibi olmadıkları eski cumhuriyetçileri, onların yurtseverliklerinin "*une passion factice envers un être abstrait, une idée générale*"den[467] başka bir şey olmadığı gerekçesiyle suçlarken (Benj. Constant, "*De l'esprit de conquêtes*, Paris 1814, sf. 93), gericiler de burjuvalara, onların siyasal ideolojilerinin "*une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas*"tan[468] ibaret olduğunu öne sürerek suçladılar. ("*Gazette de France*", 1831, Fèvrier.) Aziz Sanço 295. sayfada devletin "halkı Hıristiyanlaştırmayı amaçlayan bir kurum" olduğunu iddia ediyor. Devletin temeline ilişkin söyleyebildiği tek şeyse, onun, "hukuka saygı çimentosu ile bir arada tutulduğu" ya da Kutsal'ın kutsala duyulan saygı sayesinde (koşaç olarak Kutsal) "bir arada tutulduğu"dur. (sf. 314)

Not 4.

> "Eğer devlet kutsalsa, sansür olmak zorundadır." (sf. 316) "Fransız hükûmeti basın özgürlüğünü bir insan hakkı olarak inkâr etmiyor, fakat bireyden *gerçek bir insan* olduğuna dair bir teminat istiyor. (*Quel bonhomme*![469] Jacques le bonhomme, Eylül Yasaları'nı[131] incelemeyi "vazife" edinmeli.) (sf. 380)

*Jacques le bonhomme*'un bağımsızlaştırdığı ve hakiki devleti gerçekleştirmenin yalnızca birtakım girişimleri olarak gördüğü çeşitli devlet biçimlerine dair en derinlikli açıklamaları bulmakta olduğumuz *Not 5.*:

> "Cumhuriyet, mutlak monarşiden *hiç de başka bir şey* değildir. Çünkü monarka, prens mi yoksa halk mı dendiğinin bir önemi yoktur. Zira, her ikisi de bir yüceliktir" (Kutsal'dır)... "Meşrutiyet, cumhuriyetten daha ileri bir adımdır, çünkü *dağılma* sürecindeki devlettir." Bu dağılma şöyle açıklanıyor: "Meşruti devlette... hükûmet mutlak olmak ister ve halk mutlak olmak ister. Bu iki mutlak" (sc. Kutsal) "birbirini öğütecektir." (sf. 302) – "Ben devlet değilim, devletin yaratıcı Hiçliğiyim"; "böylece tüm sorunlar" (anayasa vs. hakkındaki) "hakiki Hiçliklerinde kaybolup gider." (sf. 310)

Devlet biçimlerine dair yukarıdaki önermelerine bu "Hiçlik"in yalnızca farklı bir tarifi olduğunu da eklemesi gerekirdi. Onun da tek yaratımı yukarıdaki şu önermedir: Ben devlet değilim. Aziz Sanço burada, tamamen Alman muallimlerine özgü bir tarzda, elbette meşruti monarşiden çok daha eski olan Cumhuriyet'ten söz ediyor; örneğin Yunan cumhuriyetlerinden.

Kuzey Amerika gibi demokratik bir temsili devlette sınıf çatışmalarının, anayasal monarşilerin daha yeni itildikleri biçime zaten ulaşmış olması konusunda elbette hiçbir şey bilmiyor. Onun anayasal monarşi hakkındaki tumturaklı sözleri, 1842 Berlin takviminden[132] bu yana hiçbir şey öğrenmediğini ve hiçbir şeyi de unutmadığını kanıtlıyor.[470]

*Not 6.*

> "Devlet, varlığını yalnızca benim kendime duyduğum hor görüye borçludur" ve "bu küçümsemenin ortadan kalkmasıyla birlikte tamamen sona erecektir." (görünen o ki dünyanın bütün devletlerinin ne kadar çabuk "sona ereceği" yalnızca Sanço'ya bağlıdır. Denklemin tersine çevrilmiş haliyle Not 3'ün tekrarı; bakınız: "Mantık") "O ancak *benim üstümde olursa*, ancak *güç ve güç sahibi* olarak varolur. *Ya da*" (kanıtlanmak istenen şeyin tam tersini kanıtlayan garip bir *ya da*) "siz, sakinlerinin *cümleten*" ("Ben"den "Biz"e geçen bir sıçrama) "ona hiç *aldırış etmediği* bir devlet düşünebilir misiniz?" (sf. 377)

"*Güç*", "*güç sahibi*", "*etmek*"[472] sözcüklerinin eş anlamlılığı üzerinde durmamıza artık hiç gerek yok.

Her devlette, ona aldırış eden, daha doğrusu devlet içinde ve devlet sayesinde *kendine* bir mevki edinen kişilerin bulunması olgusundan Sanço, devletin bu kişiler üzerinde bir güç olduğu sonucuna varıyor. Burada söz konusu olan yine yalnızca devlet sabit fikrinin kafadan çıkarılıp atılması gerektiğidir. *Jacques le*

*bonhomme* hâlâ devletin salt bir fikir olduğunu düşlemeye devam ediyor ve bu devlet fikrinin bağımsız bir güce sahip olduğuna inanıyor. Asıl "devlete inanan, devlet tutkunu, politikacı" (sf. 309) olan odur. Hegel, politik ideologların devlet tasavvurunu idealize eder. Bu tasavvur, sadece onların *iradelerinden* de olsa tek tek bireylerden hareket ediyordu. Hegel, bu tekillerin ortak iradesini mutlak iradeye dönüştürür ve ideolojinin bu idealleştirilmesini *Jacques le bonhomme*, doğru devlet anlayışı olarak *bona fide*[473] kabul ediyor ve onu bu inançla Mutlak'ı mutlak ilan ederek eleştiriyor.

### *5. Burjuva toplumu olarak toplum*

Bu bölüm üzerinde biraz daha uzun duracağız; çünkü bu bölüm, pek de kasıtsız olmayan bir şekilde, "Kitap"taki tüm karışık bölümlerin en karışığı olduğu gibi, aynı zamanda bizim azizimizin şeyleri dünyevi biçimleriyle öğrenmeyi ne kadar az başarabildiğini parlak bir biçimde ortaya koyuyor. O, bunları dünyevileştirmek yerine, okurun sadece kendi kutsal tasavvurundan "faydalanmasına izin vererek" bunları kutsallaştırıyor. Asıl burjuva toplumuna geçmeden önce, genel olarak mülkiyet ve mülkiyetin devletle ilişkisi üzerine birtakım yeni açıklamalar duyacağız. Bu açıklamalar, Aziz Sanço'ya, hak ve devlete dair en gözde denklemlerini tekrar ifade etme ve dolayısıyla "inceleme"sini "daha da çeşitli dönüşümler"den ve "kırılmalar"dan geçirme olanağı verirken, yeni oldukları izlenimini de uyandırıyor. Elbette bu daha önce gördüğümüz denklemlerin yalnızca son halkalarını aktarmamız yeterli olacak; zira okur, "Benim Gücüm" başlıklı bölümden bildiği bağlamlarını hatırlayacaktır.

Özel mülkiyet ya da

| | | |
|---|---|---|
| | = | Benim mülkiyetim değil |
| | = | Kutsal mülkiyet |
| burjuva mülkiyet | = | Yabancı mülkiyet |
| | = | Saygı duyulan mülkiyet, ya da, |

yabancı mülkiyete saygı

Bu denklemlerden aynı zamanda şu antitezler elde edilir:

| | | |
|---|---|---|
| Burjuva anlamda mülkiyet | }–{ | Egoist anlamda mülkiyet (sf. 327) |
| "*İnsan*'ın mülkiyeti" | – | "Benim mülkiyetim" |
| ("İnsanın malvarlığı | – | "Benim malvarlığım") (sf. 324) |
| Denklemler: İnsan | = | Hak |
| | = | Devlet zoru |
| Özel mülkiyet ya da burjuva mülkiyet | = | Meşru mülkiyet (sf. 324) |
| | = | Hak aracılığıyla benim olan (sf. 332) |
| | = | Garanti edilmiş mülkiyet |
| | = | Yabancıların mülkiyeti |
| | = | Yabancıya ait mülkiyet |
| | = | Hakka ait mülkiyet (sf. 367) |
| | = | Hak mülkiyeti (sf. 332) |
| | = | Hak kavramı |
| | = | Tinsel bir şey |
| | = | Tümel |
| | = | Faraziye |
| | = | Saf düşünce |
| | = | Sabit fikir |
| | = | Hayalet |
| | = | Hayaletin mülkiyeti (sf. 368, 324, 332, 367, 369) |
| Özel mülkiyet | = | Hakkın mülkiyeti |
| Hak | = | Devletin zoru |
| Özel mülkiyet | = | Devletin zoru altındaki mülkiyet, |
| | = | Devlet mülkiyeti ya da |
| Mülkiyet | = | Devlet mülkiyeti |
| Devlet mülkiyeti | = | Benim mülkiyetim olmayan |
| Devlet | = | Yegâne sahip (sf. 339, 334) |

Şimdi antitezlere geliyoruz.

| | | |
|---|---|---|
| *Özel mülkiyet* | – | *Egoistik mülkiyet* |
| Hak (devlet, İnsan) tarafından mülkiyet sahibi olmaya hak tanınmış olma | – | Benim tarafımdan mülkiyet sahibi olma yetkili kılınmış olma (sf. 339) |
| Hak aracılığıyla benim | = | Benim gücüm ya da zorum aracılığıyla benim (sf. 332) |
| Yabancılar tarafından verilen mülkiyet | – | Benim tarafımdan ele geçirilen mülkiyet (sf. 339) |
| Başkalarının meşru mülkiyeti | – | Bir başkasının meşru mülkiyeti benim hak gördüğüm şeydir. (sf. 339) |

Bu antitezler, örneğin güç yerine tam yetki konursa, ya da daha önce de verilmiş olan formüller kullanılırsa, yüzlerce başka formülle tekrarlanabilir.

| | | |
|---|---|---|
| Özel mülkiyet = Başka herkesin mülkiyetine yabancılık | – | Benim mülkiyetim = Başka herkesin mülkiyetinde mülkiyet |

Ya da aynı zamanda:

| | | |
|---|---|---|
| Birtakım şeylerde mülkiyet | = | Her şeyde mülkiyet (sf. 343) |

Yukarıda verilen denklemlerdeki ilişki ya da koşaç olarak yabancılaşma, ayrıca şu antitezlerle de ifade edilebilir:

| | | |
|---|---|---|
| *Özel mülkiyet* | – | *Egoist mülkiyet* |
| "Mülkiyetle Kutsal, hayalet olarak ilişkilenmek", "ona saygı göstermek", "mülkiyete saygı duymak" (sf. 324) | – | "Mülkiyetle kutsal ilişkiden vazgeçmek", artık onu yabancı olarak görmemek, artık hayaletten korkmamak, mülkiyete saygı duymamak, Saygısızlığın mülkiyetinde olmak. (sf. 368, 340, 343) |

Yukarıdaki denklem ve antitezlerin içerdiği kendine mal etme usullerini "Birlik" konusuna geçtiğimizde ele alacağız; şimdilik hâlâ "kutsal toplum"da bulunduğumuzdan, burada yalnızca kutsallaştırmalarla ilgileniyoruz.

Not. İdeologların mülkiyet ilişkisini neden –farklı tarihsel dönemlerdeki farklı biçimi bireylerin "İnsan"ı nasıl tasavvur ettiğine göre belirlenen– "İnsan"ın bir ilişkisi olarak ele alabildiklerini "Hiyerarşi" bölümünde incelemiştik. Burada

okura bu hatırlatmada bulunmak yeterli olacaktır.

*İnceleme 1*: Toprak mülkiyetinin parsellenmesi, feodal yükümlülüklerin geri alınması ve küçük toprak mülkiyetinin büyük toprak mülkiyeti tarafından yutulması üzerine.

Tüm bu meseleler, kutsal mülkiyetten ve burjuva mülkiyeti = Kutsal'a saygı denkleminden geliştirilmektedir.

> 1. "Burjuva anlamda mülkiyet, *kutsal* mülkiyet demektir; öyle ki, ben senin mülkiyetine *saygı göstermek* zorundayımdır. 'Mülkiyete saygı!' *Bu nedenle* politikacılar herkesin kendi küçük mülkiyet parçasına sahip olmasını isterler ve bu çabalarıyla kısmen inanılmaz bir parselleme meydana getirmişlerdir." (sf. 327, 328) – 2. "Politik liberaller, tüm feodal yükümlülüklerin olabildiğince ortadan kaldırılmasını ve herkesin kendi arazisi üzerinde, bu arazi sadece tek bir insanın gübresiyle kâfi derecede gübrelenebilecek kadar toprak muhteviyatına sahip bile olsa" (arazi *toprak muhteviyatına* sahip!) "özgür bir efendi olmasını dert edinirler... Ne kadar küçük olursa olsun, yeter ki kendine ait, yani *saygı duyulan* bir *mülkiyet* olsun. Bu türden mülk sahibi ne kadar çok olursa, devlet de o kadar çok özgür insana ve iyi vatansevere sahip olur." (sf. 328) 3. "Politik liberalizm, dinsel olan her şey gibi, *saygıya*, insancıllığa, sevginin erdemlerine güvenir. Bu nedenle de tükenmeyen bir hoşnutsuzluk içinde yaşar. *Çünkü insanlar pratikte hiçbir şeye saygı duymazlar* ve her gün küçük mülkler büyük mülk sahipleri tarafından satın alınır ve 'özgür insanlar' da yevmiyeli işçilere dönüşür. Buna karşılık, 'küçük mülk sahipleri' büyük mülkiyetin de kendilerine ait olduğunu *düşünselerdi*, ne saygılı bir biçimde ondan uzak durmuş ne de ondan dışlanmış olurlardı." (sf. 328)

1. Demek ki öncelikle burada, Aziz Sanço'nun Kutsal olduğu dışında hakkında hiçbir şey bilmediği parselleme hareketinin tamamı, "Politikacılar"ın "kafalarına koydukları" salt bir "imgelem"den hareketle açıklanmaktadır. "Politikacılar", "mülkiyete saygı duyulmasını" talep ettikleri *için, bu yüzden* parsellemeyi "istiyorlar". Üstelik bu parselleme, yabancı mülkiyete *saygı gösterilmeyerek* her yerde hayata geçirilmiş bulunuyor! "Politikacılar" "kısmen inanılmaz bir parsellemeye" gerçekten "sebep oldular". Anlayacağımız, Fransa'da daha devrimden önce olduğu gibi, günümüzde de hâlâ İrlanda'da ve kısmen Galler'de toprağın tarım bağlamında parsellenmesinin çoktan mevcut oluşu ve büyük ölçekli tarımın girişi için gerekli sermaye ve tüm diğer koşulların eksik oluşu,

"Politikacılar"ın eylemiydi. Kaldı ki Aziz Sanço, "Politikacılar"ın günümüzde parsellemeyi ne kadar hayata geçirmek "istediklerini", hem işçi rekabetini zayıflatmasından hem de politik nedenlerden ötürü hoşnut olmayan Fransız burjuvazisine bakarak anlayabilirdi. Yine, bilumum gericilerin, parsellemeyi, toprak mülkiyetinin modern, sınai, pazarlanabilir, kutsal olmaktan çıkarılmış mülkiyete dönüştürülmesinden ibaret gördüklerini anlayabilirdi (ki bunun için yaşlı Arndt'ın "*Hatıralar*"ına bakması yeterdi). Burjuvaların, iktidarı ele geçirir geçirmez bu dönüşümü –parselleme yoluyla olduğu kadar, pekâlâ kârı aşan toprak rantlarının kaldırılması yoluyla da gerçekleşebilecek olan bir dönüşüm– hangi *ekonomik* nedenlerden dolayı gerçekleştirmek zorunda olduklarını burada azizimize daha fazla izah edecek değiliz. Bu dönüşümün meydana geldiği biçimin, bir ülkenin sanayisinin, ticaretinin, deniz ulaşımının vb. gelişim düzeyine nasıl bağlı olduğunu da izah edecek değiliz. Parsellemeye ilişkin yukarıdaki önermeler, çeşitli yerlerde, "şurada ve burada" büyük çaplı bir parsellemenin yaşandığı basit gerçeğinin tumturaklı bir biçimde farklı sözcüklerle, Sanço'muzun hem her şeye uyan hem de hiçbir şeye uymayan kutsallaştırıcı konuşma tarzıyla ifade edilmiş tarifinden başka bir şey değildir. Bunun dışında Sanço'nun yukarıdaki önermeleri, sadece Alman küçük burjuvasının parsellemeye dair fantezilerini içermektedir; pek tabii bu parselleme onun için Yabancı, "Kutsal"dır. Karşılaştırınız: "Politik Liberalizm".

2. Feodal yükümlülüklerin kaldırılması; yalnızca Almanya'da rastlanan bir musibet. Almanya'da hükûmetlerin sırf komşu ülkelerin gelişmişlikleri nedeniyle ve düştükleri mali sıkıntılar dolayısıyla hayata geçirmek zorunda kaldıkları bu musibeti Azizimiz, "politik Liberaller"in "özgür insanlar ve iyi yurttaşlar" yaratabilmek için istedikleri bir şey olarak kabul ediyor. Sanço'un ufku yine Pomeranya Eyalet Meclisi'nin ve Saksonya Temsilciler Meclisi'nin ötesine geçemiyor. Almanlara özgü bu feodal yükümlülüklerin kaldırılması asla hiçbir politik ya da ekonomik sonuç doğurmadı ve bir yarım-önlem olarak tamamen etkisiz kaldı. Ticaretin ve sanayinin gelişmeye başlamasından ve toprak sahiplerinin paraya duydukları ihtiyaçtan doğan 14. ve 15. yüzyıllardaki t*arihsel bakımdan* önem taşıyan feodal yükümlülüklerin kaldırılışı hakkında Sanço elbette yine hiçbir şey bilmiyor. Sanço'nun sandığı üzere iyi yurttaşlar ve özgür insanlar yaratmak için Almanya'da feodal yükümlülükleri kaldırmak isteyen H. Stein ve Vincke gibi insanlar, bu aynı insanlar daha sonra "iyi yurttaşlar ve özgür insanlar" yaratmak için, bugün Vestfalya'da yapılmaya çalışıldığı gibi feodal yükümlülüklerin yeniden geri getirilmesi gerektiğini savundular. Buradan "saygı"nın tıpkı Allah korkusu gibi her derde deva olduğu sonucu çıkmaktadır.

3. Sanço'ya göre, küçük toprak mülkiyetinin "büyük toprak sahipleri" tarafından "satın alınıp ele geçirilmesinin" nedeni, pratikte "mülkiyete saygı" duyulmamasıdır. Rekabetin en yaygın iki sonucu –yoğunlaşma ve vurgunculuk– özellikle de yoğunlaşma olmadan var olamayan *rekabetin* kendisi Sanço'muza burada, rekabetin sınırları içinde hareket eden burjuva *mülkiyetin çiğnenmesi* olarak görünmektedir. Burjuva mülkiyet daha baştan kendi varlığı dolayısıyla çiğnenmektedir. Sanço'nun düşüncesine göre, mülkiyete saldırmaksızın bir şey satın alınmamalıdır.[*70] Aziz Sanço'nun toprak mülkiyetindeki yoğunlaşmanın iç yüzünü ne denli derinlemesine anlamış olduğu, onu yoğunlaşmanın sadece en belirgin eyleminden, salt "vurgunculuk"tan ibaret görmesinden anlaşılıyor. Bu arada küçük mülk sahiplerinin, bundan dolayı, nasıl mülkiyet sahibi olmaktan çıkıp yevmiyeli işçiler haline geldiklerini Sanço'nun söylediklerinden kestirmek güç. Zira kendisi bir sonraki sayfada (sf. 329) büyük bir ciddiyetle Proudhon'a karşı, "tarladan yararlanılmasından kendilerine düşen payın", yani emek ücretinin "sahibi" kaldıklarını açıklıyor. "Bu arada bazen tarihte", dönüşümlü olarak büyük toprak mülkiyetinin küçüğünü ve küçüğün büyüğünü yuttuğuna "rastlanabiliyor". Ve "insanların pratikte hiçbir şeye saygı duymamaları" Aziz Sanço'un gözünde rahatlıkla bu iki olguya yeterli bir neden oluşturabiliyor. Aynı şey, toprak mülkiyetinin geri kalan çok çeşitli biçimleri için de geçerli. Ardından da o bilgece "küçük mülkiyet sahipleri... -selerdi!" vb. lafını yapıştırıyor! "Eski Ahit"te, Aziz Sanço'nun spekülatif tarzda öncekilere, sonrakilerin deneyimlerini nasıl düşündürttüğünü görmüştük. Şimdi de Sanço'nun, ahkâm kesen[475] bir tarzda, öncekilerin, yalnızca sonrakilerin kendileri hakkındaki düşünceleri üzerine değil, bizzat kendi saçmalığı üzerinde de düşünmemiş olmasından şikâyet ediyor. Ne muallimce "*bilgelik*"[476]! Terörcüler, Napolyon'u tahta getireceklerini düşünselerdi – Runnymede ve Magna Carta'nın[133] İngiliz baronları 1849 yılında Tahıl Yasaları'nın[20] kaldırılacağını düşünselerdi – Krezüs, Rothschild'in kendisini zenginlikte katlayacağını düşünseydi – Büyük İskender, Rotteck'in kendisini yargılayacağını ve imparatorluğunun Türklerin eline düşeceğini düşünseydi – Themistokles, Persleri, Çocuk Otto'nun lehine bozguna uğratacağını düşünseydi – Hegel, böylesine "bayağı"[477] bir biçimde Aziz Sanço tarafından istismar edileceğini düşünseydi –olsaydı, etseydi! Hangi "küçük mülk sahipleri"nden bahsettiğini zannediyor Aziz Sanço acaba? Ancak büyük toprak mülkiyetinin parçalanmasının bir sonucu olarak "küçük mülkiyet sahipleri" *haline gelen* mülkiyetsiz köylülerden mi yoksa bugün yoğunlaşma nedeniyle yıkıma uğratılanlardan mı? Aziz Sanço'nun her iki duruma da yaklaşımı tıpa tıp aynı. Birinci durumda, kendilerini hiçbir şekilde "büyük mülkiyet"in dışında tutmadılar, aksine her biri diğerleri tarafından dışlanmadığı

ve gücü yettiği ölçüde mülkiyet edindi. Ne var ki söz konusu bu güç, Stirner'in övüp durduğu güç değil, tamamen ampirik ilişkilerin belirlediği bir güçtü; örneğin, burjuva toplumunun şimdiye kadarki tüm gelişiminin, yerelin özelliklerinin ve yakın çevresiyle büyüklü küçüklü bağlarının, mülkiyete geçen arazinin büyüklüğünün ve onu ele geçirenlerin sayısının, sanayi, ulaşım, iletişim araçları ve üretim aygıtlarının ilişkilerinin vb. vb. belirlediği bir güçtü. Kendilerini büyük toprak mülkiyetinin ne kadar az dışında tuttukları, birçoklarının bizzat büyük toprak sahipleri haline gelmelerinden bile anlaşılıyor. Sanço, bu köylülerin o zamanlar, henüz var bile olmayan ve o dönem onlar açısından yegâne devrimci biçimi oluşturan parsellemeyi atlayıp kendilerini bir sıçrayışta kendisiyle barışık egoizme fırlatmaları gerektiğine dair mantıksız talebiyle, kendisini Almanya'nın bile karşısında gülünç duruma düşürüyor. Onun bu saçmalığı bir tarafa, onların komünist bir tarzda örgütlenmeleri imkânsızdı; çünkü komünist bir birliğin ilk koşulunu yerine getirmekten, toprakları ortak işleme olanaklarından tamamen yoksundular ve çünkü parselleme daha çok, böylesi bir birlik ihtiyacını sonradan doğuran koşullardan biriydi. Genel olarak komünist bir hareket asla kırsaldan değil ancak kentlerden doğabilir.

Aziz Sanço'nun yıkıma uğrayan küçük mülkiyet sahiplerinden söz ettiği ikinci durumda, bunlar, tamamen mülksüz sınıfa ve sanayi burjuvazisine karşı, hâlâ büyük toprak sahipleri ile ortak çıkarlara sahiptirler. Bu ortak çıkarın olmaması durumunda da, büyük toprak mülkiyetini ele geçirmek için gerekli güçten yoksundurlar, çünkü dağınık halde yaşarlar; tüm faaliyetleri ve yaşam koşulları da böyle bir ele geçirmenin ilk koşulu olan birleşmelerini imkânsız hale getirir ve böylesi bir hareket yine, hiçbir şekilde kendilerine bağlı olmayan çok daha genel bir hareketin varlığını gerektirir. Sonuçta Sanço'nun tüm tiradı, onların başkalarının mülkiyetine duydukları saygıyı kafalarından çıkarıp atmaları gerektiğine varıyor. Bu konuda ileride birkaç söz daha işiteceğiz.

Son olarak, gelin bir önermeyi daha *ad acta*[478] *alalım: "Pratikte insanlar hiçbir şeye saygı duymazlar işte*"; yani görünen o ki mesele hiç de "saygı" değildir "işte".

*İnceleme* No. 2. Özel mülkiyet, devlet ve hukuk.

"Olsaydı, etseydi!"

Aziz Sanço, hukukçuların ve politikacıların özel mülkiyet hakkındaki tedavüldeki düşüncelerini ve ona karşı yürüttükleri polemiği de bir an için bir tarafa bırakmış "olsaydı"; bu özel mülkiyeti bir kez olsun kendi ampirik varlığıyla, bireylerin üretici güçleriyle bağlamı içinde ele almış olsaydı, o

zaman, şimdi bizi eğlendireceği tüm o Süleyman bilgeliği, buharlaşıp hiçliğe karışırdı. O zaman, özel mülkiyetin, üretim ilişkilerinin belirli gelişim aşamaları için zorunlu bir ekonomik ilişki biçimi –ta ki özel mülkiyetin kendileri için engelleyici bir pranga halini aldığı üretici güçler yaratılana kadar, kurtulmanın mümkün olmadığı ve doğrudan doğruya maddi yaşamın üretiminde vazgeçilebilir hale gelmediği bir ekonomik ilişki biçimi– olduğunu (Habakkuk[134] gibi *capable de tout*[479] olmasına rağmen) gözden kaçırması güç "olurdu". Bunu yapmış "olsaydı" Sanço'nun yeni, egoist bir ahlak sistemi kurabilmek adına bütün dünyayı teolojik bir ahlak sistemine dönüştürmek yerine, maddi ilişkilerle uğraşması okurun gözünden de kaçamazdı. Bunu yapmış "olsaydı", asıl meselenin "saygı"dan ve saygısızlıktan tamamen başka şeyler olduğunu gözden kaçırması mümkün olmazdı. "Olsaydı, olsaydı!"

Bu arada bu "olsaydı", Sanço'nun yukarıdaki önermesinin bir yankısıdır yalnızca, çünkü eğer bütün bunları yapmış "olsaydı", pek tabii kitabını yazması mümkün olmazdı.

Aziz Sanço, siyasetçilerin, hukukçuların ve diğer ideologların ampirik ilişkileri baş aşağı çeviren illüzyonlarının doğruluğuna harfiyen inanıp benimsediği ve buna ayrıca, Almanlara özgü tarzıyla kendi katkısını da yaptığı için özel mülkiyet onun gözünde *devlet mülkiyetine* ya da başka bir deyişle *hak mülkiyetine dönüşüyor*. Ve şimdi artık yukarıdaki denklemlerini doğrulamak için bunun üzerinden bir deney gerçekleştirebilir. Gelin öncelikle özel mülkiyetin devlet mülkiyetine dönüştürülmesine bakalım.

> "Mülkiyeti belirleyen yalnızca zordur" (zoru belirleyen şimdilik daha çok mülkiyettir) "ve ister yurttaşın devleti, ister sefillerin devleti" (Stirnerci "Birlik") "isterse de basitçe insanın devleti olsun, yegâne Kudretli devlet olduğundan yegâne mülkiyet sahibi olan odur." (sf. 333)

Alman "yurttaşın devleti" olgusunun yanı sıra burada yine Sanço'nun ve Bauer'in fantezileri aynı sırayla kendini gösterirken, tarihsel bakımdan önem taşıyan devlet biçimlerine hiçbir yerde rastlanmıyor. O devleti öncelikle bir şahsa, "Kudretli"ye dönüştürüyor. Egemen sınıfın, ortaklaşa egemenliğini kamusal zor olarak, devlet olarak kurması olgusunu Sanço, Alman küçük burjuva tarzda eğip bükerek "Devlet"in kendisini, bu egemen sınıfa karşı üçüncü bir güç olarak kurması ve karşısındaki tüm zoru soğurup kendisinde toplaması olarak anlıyor. Şimdi bu inancını, bir dizi örnek ışığında kanıtlayacak.

Mülkiyet, her dönem olduğu gibi burjuvazinin egemenliğinde belirli, önceleri ekonomik, üretici güçlerin ve ekonomik ilişkilerin gelişim düzeyince belirlenen

ve zorunlu olarak hukuki ve siyasi bir ifade kazanan koşullara bağlı ise; o halde safdilli Aziz Sanço sanır ki,

> "*Devlet*, tıpkı her şeyi olduğu gibi –örneğin evliliği– mülkiyet sahipliğini de" (*car tel est son bon plaisir*[480]) *"koşullara bağlar". (sf. 335)*

Burjuvalar devletin kendi özel çıkarlarına karışmasına izin vermedikleri ve ona ancak kendi güvenliklerine ve rekabetin sürmesine yetecek kadar güç verdikleri için; burjuvalar genel olarak ancak özel ilişkileri gerektirdiği ölçüde vatandaş olarak davrandıkları için *Jacques le bonhomme*, onların devletin karşısında "Hiç" olduklarına inanır.

> "Devlet salt kendisinin zenginliğiyle ilgilenir; Michel'in zengin, Peter'in yoksul olması onun umurunda değildir... onun karşısında ikisi de Hiçtir." (sf. 334)

Sayfa 345'te aynı hikmeti, devlet katında rekabetin hoş görülmesi olgusundan çıkarır.

Bir demiryolu işletmesinin yönetim kurulu, hissedarlarıyla, ancak onlar ödemelerini yaptıkları ve kâr paylarını aldıkları ölçüde ilgilendiği için, Berlinli muallimimiz tüm masumiyetiyle buradan, "tıpkı biz günahkârların Tanrı karşısında olduğumuz gibi", hissedarların da yönetim kurulu karşısında bir hiç oldukları sonucuna varıyor. Sanço, devletin özel mülkiyet sahiplerinin faaliyetleri karşısındaki acizliğinden hareketle, özel mülkiyet sahiplerinin devlet karşısındaki, kendisinin de her ikisi karşısındaki acizliğini kanıtlıyor.

Yanı sıra, burjuvazi kendi mülkiyetinin korunmasını devlet içinde organize etmiş olduğundan, dolayısıyla da "Ben" bir "fabrikatörün" fabrikasını, ancak burjuvazinin koşulları, yani rekabet koşulları dâhilinde elinden alabileceği için *Jacques le bonhomme* sanır ki;

> "devlet fabrikaya mülkiyet olarak sahipken, fabrikatör ona ancak tımar[481] olarak, mülk olarak sahiptir." (sf. 347)

Aynı şekilde; evimin bekçiliğini yapan köpek eve "mülkiyet olarak" sahipken, Ben, eve ancak köpekten aldığım "tımar olarak, mülk olarak" sahibim.

Özel mülkiyetin üstü örtülü maddi koşulları sıklıkla özel mülkiyete dair *hukuki illüzyonla* kaçınılmaz olarak çelişki içine girdiğinden –örneğin kamulaştırma vakalarında olduğu gibi–, *Jacques le bonhomme* şu sonuca varıyor:

> "sair zamanlarda, yalnızca devletin mülkiyet sahibi, tekilin ise vassal olduğu üstü örtülü ilke burada apaçık göze çarpıyor." (sf. 335)

"Burada göze çarpan" tek şey, dünyevi mülkiyet ilişkilerinin "kutsallık" örtüsünün ardında bizim mert yurttaşımızın gözünden kaçmış olması ve onun, uygar ülkelerde muallimlerin bile ulaştığı "kültür basamağı"na "tırmanmak" için hâlâ Çin'den bir "cennet merdiveni" ödünç almak zorunda kalması gerçeğidir. Sanço, özel mülkiyetin *varoluşunun* bir parçası olan çelişkileri burada nasıl özel mülkiyetin *yadsınmasına* dönüştürüyorsa, burjuva aile içerisindeki çelişkilere de yukarıda gördüğümüz gibi aynı muameleyi yapar.

Burjuvalar, genel olarak da burjuva toplumunun tüm üyeleri, ortak çıkarlarını güvence altına almak için kendilerini "biz" olarak, tüzel kişilik olarak, devlet olarak düzenlemek ve bu sayede yaratılan kolektif erkin yetkisini en başta iş bölümü uğruna az sayıda kişinin eline emanet etmek zorunda olduklarından, *Jacques le bonhomme* sanır ki;

> "Herkes, yalnızca devletin Ben'ini içinde taşıdığı ya da toplumun sadık bir üyesi olduğu sürece mülkiyetten yararlanma hakkına sahiptir... Bir devlet-Ben'i, iyi bir yurttaş ya da tebaa olan kişi, kendine ait değil, *böylesi* bir Ben olarak tımarı sıkıntı çekmeden elinde bulundurur." (sf. 334, 335)

Bu bakış açısına göre herkes ancak yönetim kurulunun "Ben"ini "içinde taşıdığı" sürece demiryolu şirketinde bir hisseye sahip olabilir; dolayısıyla da ancak bir aziz olarak demiryolu şirketinde hisse sahibi olunabilir.

Özel mülkiyet ile devlet mülkiyetinin özdeşliğine kendisini bu şekilde ikna eden Aziz Sanço, sözlerine artık şöyle devam edebilir:

> "Tekilin kendisinden aldığını devletin keyfi biçimde onun elinden almaması, yalnızca, devletin kendi kendisini soymamasıyla aynı anlama gelir." (sf. 334, 335)

Aziz Sanço'nun başkalarının mülkünü keyfi olarak gasp etmemesi, onun kendi kendini soymamasıyla aynı anlama gelir; zira o, bütün mülkleri kendi mülkü olarak "*görmektedir*".

Kimse bizden, Aziz Sanço'nun devlet ve mülkiyet hakkındaki geri kalan fantezilerini; örneğin devletin tekilleri mülkiyet ile "terbiye ettiğini" ve "ödüllendirdiğini", sadakat göstermeyen yurttaşları mahvetmek için özel bir husumetle yüksek mahkeme harçları icat ettiğini vs. vs.; genel olarak, eski

Alman hukukçular arasında bile yaygın olan ve burada cafcaflı iddialarla ortaya konan, devletin *kadir-i mutlaklığına* dair *küçük burjuva-Alman* tasavvurunu daha derinlemesine ele almamızı beklemesin.

Aziz Sanço, devlet mülkiyeti ile özel mülkiyetin yeteri kadar kanıtlanan özdeşliğine bir de etimolojik eş anlamlılıkla açıklık kazandırmaya çalışıyor ve bunu yaparken de bilgeliğinin *en ambas posaderas*[483] şamarlıyor.

> "Benim özel mülkiyetim sadece, devletin *kendisine ait olandan* diğer devlet üyelerini *mahrum bırakarak* (gasp ederek) bana temlik ettiği şeydir: Bu, devlet mülkiyetidir." (sf. 339)

Tesadüfe bakın ki, gerçek bunun tam tersidir. Bu etimolojik esprinin ilişkilenebileceği tek örnek Roma'dır; *Roma*'da özel mülkiyet devlet mülkiyetiyle dolaysız bir karşıtlık içindeydi. Devletin pleblere özel mülkiyet verdiği doğrudur; ne var ki bunu yaparak "başkalarını" kendi özel mülklerinden mahrum bırakmadı, tersine bu plebleri kendi devlet mülkiyetinden (*ager publicus*[484][8]) ve siyasi haklardan mahrum bıraktı. Bu yüzden de onlara, Aziz Sanço'nun düşlediği gibi "diğer devlet üyeleri" değil, privati, soyulmuş kimseler deniyordu. *Jacques le bonhomme*, "Kutsal"ın önsel bilgisine sahip olmasının mümkün olmadığı pozitif olgulardan söz etmeye başlar başlamaz, tüm ülkeler, tüm diller ve tüm devirler nezdinde kendisini rezil ediyor.

Devletin tüm mülkiyeti soğurması karşısında düştüğü çaresizlik onu, gerisin geri en içsel "öfkeli" öz-bilincine sürükler. Orada, bir *yazıcı* olduğunu keşfetmesiyle şaşırır. Bu şaşkınlığını aşağıdaki tuhaf sözlerle dile getirir:

> "Devlete karşın bana hâlâ büyük bir gücün, kendi üzerimdeki gücün kaldığını giderek daha belirgin bir şekilde hissediyorum."

Bu da, şöyle açılmaktadır:

"Düşüncelerimle gerçek, ticaretini yapabileceğim bir mülkiyete sahibim."

"Salt tinsel zenginliğe sahip olan İnsan", "Sefil" Stirner, demek ki çaresizlik içinde düşüncelerinin ekşimiş kesik sütüyle ticaret yapma kararı alıyor.[135] Peki, devlet onun düşüncelerinin kaçak mal olduğunu ilan etmesi durumuna karşı nasıl kurnazlık düşünüyor? Şunu dinleyin:

> "Onlardan vazgeçer" (kuşkusuz büyük bir bilgelikle) "ve yerlerine başkalarını koyarım" (yani onun bu düşünce değişimini[485] kabul edecek kadar kötü bir işadamı bulabilirse). "Böylece, bunlar benim yeni, trampa

edilmiş mülküm haline gelir." (sf. 339)

Namuslu yurttaşımız, mülkiyetini dürüstçe satın aldığını yazılı halde ortaya koymadıkça rahat etmez. Berlinli yurttaşın başına gelen tüm siyasi felaketler ve geçirdiği polisiye soruşturmalar karşısında bulduğu teselliye bakın: "Düşünceler gümrükten muaftır!"

Özel mülkiyetin devlet mülkiyetine dönüştürülmesi en sonunda, burjuvanın yalnızca, burjuva türünün –ki bir bütün olarak devlet adını alır ve tekile mülkiyet ödünç verir– bir numunesi olarak mülk sahibi olduğu tasavvuruna indirgeniyor. Burada mesele yine baş aşağı durmaktadır. Diğer tüm sınıflarda olduğu gibi burjuva sınıflarda da, ortak ve genel koşullara dönüştürülen, yalnızca, sınıfın tek tek üyelerinin altında yaşadıkları ve mülk sahibi oldukları kişisel koşullardır. Eskiden Almanya'da bu türden felsefi illüzyonlar kabul görebildiyse de, bunlar, dünya ticaretinin, burjuva kazancın siyasetten tamamen bağımsız, siyasetin ise burjuva kazanca tümüyle bağımlı olduğunu yeterince kanıtladığı günümüzde artık gülünç hale gelmiştir. Daha 18. yüzyılda siyaset ticarete öylesine bağımlıydı ki, örneğin, Fransız hükûmeti borç istediğinde Hollandalılar özel bir şahsın devlete kefil olmasını talep etmişti.

"Benim değersizliğim"in ya da "pauperizm[486]"in, devletin "değerlendirilmesi" ya da "bekası" olması (sf. 336), Stirner'in 1001 denklemlerinden biridir. Burada onu anmamız, bu vesileyle pauperizm hakkında kimi yeni şeyler işitmemizden ötürüdür yalnızca.

> "Pauperizm, *benim değersizliğimdir*; kendimi değerlendiremiyor olmamın görüngüsüdür. Bu nedenle devlet ve pauperizm bir ve aynı şeydir... Devlet daima benden *fayda sağlamayı* amaçlar; yani beni sömürmeyi, kullanmayı, tüketmeyi amaçlar; bu tüketme, yalnızca bir *proles*[487] sağlamamdan (proletarya) ibaret bile olsa. Devlet, onun yaratığı olmamı istiyor." *(sf. 336)*

Burada, kendi özgülüğünü her yerde ve her zaman ortaya koyabilmesine karşın, kendisini değerlendirmenin, kendisine ne kadar az bağlı olduğunun ortaya çıkmasını; burada öz ve görüngünün, bir kez daha önceki açıklamalara karşıt bir şekilde tümüyle birbirinden ayrıştırılıyor olmasını bir yana bırakırsak, *Bonhomme*'umuzun yukarıdaki küçük burjuva görüşü, devletin "kendisini sömürmek" istediği görüşüyle karşılaşıyoruz yine. İlgimize mazhar olan yalnızca, burada safiyane bir şekilde modern devlete sokulan proletarya sözcüğünün antik Roma'ya dayanan etimolojik kökenidir. Aziz Sanço gerçekten

de, modern devletin geliştiği her yerde, "bir *proles* sağlama"nın devlet açısından, yani resmî burjuva açısından proletaryanın tam da en nahoş etkinliği olduğunu bilmiyor mu acaba? Belki de kendi iyiliği için Aziz Sanço'nun Malthus'u ve Bakan Duchâtel'i de Almancaya çevirmesi gerekirdi.[488] Aziz Sanço demin, bir Alman küçük burjuvası olarak, "giderek daha belirgin bir biçimde" kendisine "devlete karşın hâlâ büyük bir gücün kaldığını" "hissediyordu"; yani devlete inat düşünme eyleminde bulunma gücü. Eğer bir İngiliz proleteri olsaydı, kendisine, devlete inat çocuk yapma "gücü kaldığını" hissedecekti.

Devlete karşı yakınmaya devam! Pauperizm teorisine devam! Önce "Ben" olarak "un, keten bezi ya da demir ve kömür" "yaratıyor". Böylece daha baştan iş bölümünü ortadan kaldırıyor. Ardından, "uzun uzadıya" emeğinin karşılığının değerine uygun ödenmediğinden "yakınmaya" başlıyor ve öncelikle ödemeyi yapanlarla anlaşmazlığa düşüyor. Bunun üzerine devlet "uzlaştırmacı" bir biçimde araya giriyor.

> "Onun" (yani devletin) "benim metama ve emeğime biçtiği fiyatla yetinmezsem, daha çok, metamın fiyatını kendim belirleme çabasındaysam, yani kendimi kârlı hale getirme çabasındaysam, o halde öncelikle" (görkemli bir "öncelikle" – devletle değil, aksine) "metanın alıcılarıyla anlaşmazlığa düşerim."

Şimdi bu alıcılarla "doğrudan ilişki" içine girmek, yani "onların yakasına yapışmak" isterse, devlet "müdahale eder" ve "insanı insandan çekip ayırır" (gerçi, söz konusu olan "İnsan" değil, işçi ve işveren ya da birbirine karıştırıp durduğu, metanın satıcısı ve alıcısıdır); üstelik devlet bunu "*ruh* olarak" (her halükârda kutsal Ruh olarak) "aralarına girmek" gibi bir kötü niyetiyle yapar.

> "Daha yüksek ücret talep eden işçiler, bu taleplerini *zor yoluyla elde etmeye* çalıştıkları anda suçlu muamelesi görür." (sf. 337)

İşte karşımızda yine seçmece bir demet saçmalık var. Bay Senior, öncesinde Stirner ile "doğrudan ilişki"ye girmiş olsaydı –özellikle de devletin bu durumda muhtemelen "insanı insandan çekip ayırmayacağı" için–, emek ücreti üzerine mektuplarını[136] yazma zahmetinden kurtulabilirdi. Sanço burada devlete üç kez sahne aldırıyor; önce "uzlaştırıcı", ardından fiyat belirleyici, en sonunda da "ruh", "Kutsal" olarak. Özel mülkiyet ile devlet mülkiyetini muhteşem bir şekilde özdeşleştirdikten sonra Aziz Sanço'nun devlete emek ücretini de belirletiyor olması, bu dünyanın meselelerindeki tutarlılığına delalet ettiği kadar cehaletinin büyüklüğüne de delalet ediyor. İngiltere, Amerika ve Belçika'daki

"daha yüksek ücret elde etmek isteyen işçiler"in hiç de hemen "suçlu" muamelesi görmemeleri, aksine sıklıkla bu ücreti gerçekten elde ediyor olmaları da azizimizin bihaber olduğu bir olgudur ve onun emek ücretine dair efsanesini bir anda ıskartaya çıkartıyor. İşçilerin, işverenlerin "yakasına yapıştıklarında" devlet "araya girmese" bile, kendileri işçi ve hasımları kapitalist olarak kaldığı sürece, bunu yapmış olmakla henüz hiçbir şey elde etmiş olmadıkları, kurdukları birlikler ve grevler aracılığıyla elde ettiklerinden çok daha azını elde ettikleri olgusu da Berlin'de dahi kabul görecek bir olgudur. Yine aynı şekilde, rekabete dayalı burjuva toplumunun ve onun burjuva devletinin, tüm maddi zemini gereği, yurttaşlar arasında rekabet mücadelesi dışında hiçbir mücadeleye izin veremeyeceğini ve insanlar birbirlerinin "yakasına yapıştıklarında", "ruh" olarak değil, süngülerle araya girmek zorunda olduklarını da ayrıca açıklamaya gerek yok.

Bu arada Stirner'in, bireyler burjuva mülkiyet temelinde zenginleştiklerinde sadece devletin zenginleştiğine dair fikri, ya da şimdiye kadar tüm özel mülkiyetin devlet mülkiyeti olduğuna dair fikri, bir kez daha tarihsel ilişkiyi baş aşağı çevirmektedir. Burjuva mülkiyetin gelişimi ve birikimiyle, yani ticaret ve sanayinin gelişimiyle birlikte bireyler giderek daha fazla zenginleşirken devlet giderek daha fazla borçlanmıştır. Bu olgu, daha ilk İtalyan ticaret cumhuriyetlerinde kendini gösterirken, daha sonraları en uç ifadesini geçen yüzyıldan itibaren Hollanda'da buldu. Borsa spekülatörü Pinto[489] daha 1750'de bu olguya dikkat çekmişti. Şimdi aynı olgu İngiltere'de meydana gelmektedir. Dolayısıyla da burjuvazi para biriktirir biriktirmez devlet ondan borç dilenmek zorunda kalır ve sonunda burjuvazi tarafından âdeta satın alınır. Bu, burjuvazinin karşısında hâlâ bir başka sınıfın bulunduğu, yani devletin her iki sınıf arasında belirli bir bağımsızlık görünümünü koruyabildiği bir dönemde meydana gelir. Devlet, bu satın almadan sonra bile paraya ihtiyaç duymaya devam eder, dolayısıyla burjuvaziye bağımlı olmayı sürdürür. Buna rağmen, burjuvazinin çıkarları gerektirdiğinde, devlet her zaman, kendisinden daha az gelişmiş, dolayısıyla borç yükü daha az olan devletlerinkine göre daha büyük mali kaynakları el altında bulundurabilmektedir. Fakat en az gelişmiş Avrupa devletleri –Kutsal İttifak devletleri[137]– dahi karşı konulmaz bir biçimde aynı akıbete doğru yol almaktalar ve burjuvalar tarafından ele geçirilecekler. O zaman Stirner onları, özellikle de devlet erkinin "kötü" hale gelmiş "yurttaşlar"a satılacağı anı geciktirmek için beyhude bir çaba içinde olan kendi egemenini, özel mülkiyet ile devlet mülkiyetinin özdeşliği teziyle teselli edebilir.

Şimdi, aynı saçmalığı bir başka biçim altında yeniden işittiğimiz yere, özel

mülkiyet ile hak arasındaki ilişki meselesine gelelim. Görünen o ki, özel mülkiyet ile devlet mülkiyetinin özdeşliğine, yeni bir formülasyon kazandırılıyor. Özel mülkiyetin hukuk içinde siyasi olarak *tanınması*, özel mülkiyetin *temeli* olarak ifade ediliyor.

> "Özel mülkiyet hakkın inayetiyle yaşar. O ancak hak içinde güvence altına alınır –mal varlığı henüz mülkiyet demek değildir, ancak hakkın onaylamasıyla benim olur–; o bir olgu değil bir kurgu, bir düşüncedir. Bu, hak yoluyla mülkiyettir, meşru mülkiyettir, *güvenceli* mülkiyettir. Benim sayemde değil hakkın sayesinde benimdir o." (sf. 332)

Bu pasaj, devlet mülkiyeti hakkındaki mevcut olan saçmalığı daha da gülünç bir seviyeye çıkarıyor. Bu nedenle hemen Sanço'nun hayali *jus utendi et abutendi*'yi[490] sömürmesine geçeceğiz.

Yukarıdaki yüce sözlerin yanı sıra, 332. sayfada öğreniyoruz ki,

> "mülkiyet, dilediğimce kullanabileceğim sınırsız bir kudrettir." Ne var ki "Kudret" kendi başına var olan bir şey değil, aksine sadece kudretli Ben içinde, benim içimde, kudretlinin içinde var olur." (sf. 366) Bu nedenle mülkiyet bir "şey" değildir, "şu ağaç değildir, aksine benim zorumdur; benim onun üzerindeki tasarruftur." (sf. 366). O, yalnızca "şeyler" ya da "Ben'ler" bilir. "Ben'den koparılan", Ben karşısında bağımsızlaşan, bir "hayalet"e dönüştürülen "kudret, haktır". "Bu ebedileştirilmiş kudret" (miras hukuku incelemesi) "ölümümle bile sona ermez, aksine devredilir ya da miras bırakılır. Şeyler şimdi gerçekten de bana değil, hukuka aittir. Öte yandan bu yalnızca bir aldatmacadır; zira bir tekilin kudreti, ancak ve ancak başkalarının kendi kudretlerini onun kudretiyle birleştirmesiyle kalıcı hale gelir ve bir hak olur. Yanılsama, onların kudretlerini yeniden geri alamayacaklarına inanmalarından ibarettir." (sf. 366, 367) "Bir köpek başka bir köpeğin sultasındaki kemiği gördüğünde ancak kendini daha güçsüz hissederse geri çekilir... Ve burada olduğu gibi genel olarak da her şeyde –buradaki örneğimizde hak– *tinsel* bir şey görülmesine, yani her şeyin bir hayalet haline getirilmesine ve ona hayalet muamelesi yapılmasına "*insani*" denmektedir... Tekili bir tekil olarak değil, bir tümel olarak görmek insanidir." (sf. 368, 369)

Demek ki tüm uğursuzluk yine bireylerin hak kavramına olan inançlarından kaynaklanıyor; kafalarından çıkarıp atmaları *gereken* de bu. Aziz Sanço yalnızca "şeyleri" ve "Ben'leri" bilir. Bu başlıklar altında toplanamayan tüm şeylere, tüm

ilişkilere gelince de, yalnızca onlarla ilgili soyut kavramları bilir; dolayısıyla da bu kavramlar onun açısından "hayalet"e dönüşür. "Öte yandan", bütün bunların "yalnızca bir aldatmaca" olduğu ve "tekilin kudreti"nin başkalarının kudretlerini onun kudretiyle birleştirip birleştirmemelerine son derece bağlı olduğunun zaman zaman ayırdına varmaktadır. Fakat son tahlilde her şey tekillerin "kudretlerini yeniden geri alamayacaklarına *inanmaları*" "yanılsamasına" indirgenir. Demiryolu yine "gerçekte" hissedarlara değil, tüzüklere ait olmaktadır. Sanço, hemencecik miras hukukundan çarpıcı bir örnek verir. Bu örneği, birikimin zorunluluğundan ve hukuktan önce var olan aileden hareketle değil, *kudretin* geçerliliğinin ölümden sonrasına uzatılmasına dair hukuki kurgudan hareketle açıklar.[*71] Feodal toplum burjuva topluma dönüştükçe tüm yasamalarda bu hukuki kurgudan giderek vazgeçilmektedir. (*Napolyon Yasaları*'na bakınız.) Burada, mutlak ataerkinin ve –hem doğallığındaki feodal hem de sonraki biçimiyle– meşrutanın[491] belirli maddi ilişkilere dayandığını açıklamaya gerek yok. Aynı şey Antik halklarda, komün yaşamının *özel* yaşam tarafından kaldırıldığı dönemde de meydana gelmiştir (bunun en iyi kanıtı Roma miras hukukunun tarihidir). Sanço, bundan daha talihsiz bir örnek seçemezdi; zira miras hukuku, hukukun üretim ilişkilerine bağımlılığını en açık biçimde gözler önüne serer. Örneğin Roma ile Alman miras hukukunu karşılaştırın. Kuşkusuz bir köpek bir kemikten hiç fosfor, kemik gübresi ya da kireç elde etmiş değildir, bir kemik üzerindeki "hakkı"na dair herhangi bir şeyi "kafasına koymuş" da değildir. Aynı şekilde Aziz Sanço da, köpeklerin değil ama insanların bir kemik üzerinde iddia ettikleri hakkın, köpeklerin değil ama insanların bu kemiği üretici biçimde nasıl kullandıklarıyla ilgili olup olmadığı üzerinde düşünmeyi hiçbir zaman "kafasına koymuş" değil. Genel olarak burada Sanço'nun eleştirisinin tüm yöntemini ve onun yaygın yanılsamalara sarsılmaz inancını tek bir örnekte karşımızda buluyoruz. Bireylerin şimdiye kadarki üretim ilişkilerinin de aynı şekilde politik ve hukuki ilişkiler olarak ifade edilmesi kaçınılmazdır. (Yukarıya bakınız.) İş bölümünün sınırları içinde bu ilişkilerin bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmaları kaçınılmazdır. Tüm ilişkiler dilde yalnızca kavramlar halinde ifade edilebilir. Bu tümellerin ve kavramların gizemli güçler gibi görülmesi, ifadesi oldukları gerçek ilişkilerin bağımsız bir varlık kazanmasının zorunlu bir sonucudur. Sıradan bilinçteki bu anlamın yanı sıra, söz konusu bu tümeller toplumsal iş bölümünün bir sonucu olarak bu kavramlar kültüne muhtaç olan ve tüm gerçek mülkiyet ilişkilerinin temelini üretim ilişkilerinde değil bu kavramlarda gören politikacılar ve hukukçular tarafından daha da geliştirilir ve bunlara özel bir anlam yüklenir. Bu yanılsamayı hiç sorgulamadan olduğu gibi benimseyen Aziz Sanço, böylece meşru mülkiyeti

özel mülkiyetin temeli ve hak kavramını meşru mülkiyetin zemini ilan edebilmiştir. Dolayısıyla artık tüm eleştirisini hak kavramının bir kavram, bir hayalet olduğunu ilan etmekle sınırlı tutabilir. Böylece Aziz Sanço'ya göre konu kapanmıştır. Onun yüreğine su serpsin diye, bir kemik bulan iki köpeğin davranışının, ilk kanun kitaplarının tümünde hak olarak ele alındığı söylenebilir: *Vim vi repellere licere*[493] der pandektler[138], *idque jus natura comparatur*[494], bununla *jus quod natura omnia animalia* –insanlar ve köpekler– *docuit*[495] olduğu, fakat sonraları, "işte tam da" zorun zor yoluyla örgütlü biçimde püskürtülmesinin hak haline geldiği kastedilmektedir.

Epey hızını almış olan Aziz Sanço hukuk tarihi konusundaki okumuşluğunu, Prodhon'un "kemiği"ni tartışmalı kılmasıyla belgeliyor.

> "Proudhon" diyor, "bizi kandırıp toplumun, zaman aşımı olmayan hakkın orijinal ve tek sahibi olduğuna; mülkiyet sahibi dediğimizin onda hırsız haline geldiğine; şimdi günümüzdeki mülkiyet sahibinden kendi mülkiyetini elinden alması durumunda, hiçbir şey çalmış olmayacağına, çünkü yalnızca zaman aşımı olmayan hakkını kullanmış olacağına inandırmaya çalışıyor. Toplumun *tüzel bir kişi* olarak kabul edilmesi heyulasıyla varılacak yer burasıdır." (sf. 330, 331)

Buna karşılık Stirner, sayfa 340, 367 ve 420'de ve başka yerlerde, bizi "kandırıp", bizlerin, yani mülksüzlerin, cehaletimiz, korkaklığımız ya da iyi niyetimiz vb. yüzünden mülk sahiplerine mülkiyetlerini armağan ettiğimize "inandırmaya" çalışıyor ve armağanımızı geri almaya çağırıyor. Bu iki "aldatmaca" arasındaki fark, Proudhon tarihsel bir olguya dayanırken, Aziz Sanço'nun meseleyi "yeni bir formülasyon"a kavuşturmak için sadece bir şeyi "kafasına koymuş" olmasıdır. Zira yeni hukuk tarihi araştırmaları, hem Roma'da hem de Cermen, Kelt ve Slav halklarında mülkiyetin gelişiminin kaynağında komünal mülkiyet ya da kabile mülkiyeti olduğunu ve asıl özel mülkiyetin her yerde gasp yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Aziz Sanço haliyle, hak kavramının bir kavram olduğuna dair o derin kavrayıştan bunu bulup çıkaramazdı. Proudhon, hukukçu dogmatikler karşısında, bu olguyu vurgulamakta ve genel olarak da onları kendi varsayımlarıyla vurmakta tamamen haklıydı. Hak kavramının kavram olarak kabul edilmesi "heyulasıyla varılacak yer burasıdır". Proudhon, yukarıdaki önermesi nedeniyle ancak bu ilk komünden doğan özel mülkiyete karşı önceki kaba mülkiyet biçimini savunmuş olsaydı, eleştirilebilirdi. Sanço, Proudhon eleştirisini şu kibirli soruyla özetliyor:

> "Sanki bir soygunun zavallı mağduru gibi böyle dokunaklı bir şekilde

kendini acındırma niye?" (sf. 420)

Bu arada Proudhon'da hiçbir şekilde rastlanmayan duygusallık ise ancak Maritornes mevzubahis olduğunda kabul görür. Sanço, Proudon gibi hayaletlere inanan birine göre kendini gerçekten de "tam tekmil er kişi" sanıyor. IV. Friedrich Wilhelm'in bile kullanmaktan utanç duyacağı tumturaklı bürokrat üslubunu devrimci buluyor. "İnanç mutlu eder!"

360. sayfada şunu öğreniyoruz:

> "Mülkiyet konusunda rasyonel yasalar çıkarmaya yönelik her girişim *sevgi körfezinden* yola çıkıp belirlemelerden oluşan bir karmaşa denizine varmıştır."

Buna, bir o kadar maceracı şu cümle denk düşüyor:

> "Bugüne kadarki ekonomik ilişki sevgiye, anlayışlı davranışlara ve karşılıklı çabaya dayanıyordu." (sf. 385)

Aziz Sanço burada hukuk ve ekonomik ilişki konusunda çarpıcı bir paradoksla kendisini şaşırtıyor. Ancak, onun "sevgi"den "İnsan"a duyulan sevgiyi, genel olarak kendi başına ve kendisi için var olana, tümel olana duyulan sevgiyi, bir bireyle ya da bir şeyle ilişkiden özle, *Kutsal*'la ilişkiyi anladığını hatırlayacak olursak, görünürdeki parlaklık kaybolur. Bu durumda yukarıda aktarılan kehanet sözleri "Kitap" boyunca bizi canımızdan bezdiren aynı saçmalıklara; yani burada Sanço'nun hakkında hiçbir şey bilmediği iki şeyin, bugüne kadarki "ekonomik ilişkinin" ve bugüne kadarki "hukuk"un "Kutsal" olduğu ve genel olarak bugüne kadar "dünyayı sadece kavramların yönettiği" saçmalığına dönüşür. Kutsal'la kurulan ve genellikle "saygı" olarak adlandırılan ilişkiye, yeri geldiğinde "sevgi" ismini vermek de mümkün. (bakınız "Mantık")

Aziz Sanço'nun yasamayı bir sevgi ilişkisine, ticareti de bir sevgi pazarlığına nasıl dönüştürdüğünü gösteren sadece bir örnek:

> "İrlanda için hazırlanan bir *Registration Bill*'de[496] hükûmet, beş pound yoksulluk vergisi ödeyenlere oy kullanma hakkı tanınmasını önerdi. Yani sadaka verenler politik haklar elde eder ya da başka yerde kuğu şövalyesi[497] olur." (sf. 344)

Burada öncelikle belirtmek gerekir ki, "siyasi haklar" tanıyan "Registration Bill", belediye ya da tüzel kişilerle ilgili bir yasa tasarısıydı, ya da Sanço'nun anlayacağı bir dilde ifade edecek olursak, "siyasi haklar" değil yalnızca kentle

ilgili haklar, yani yerel memurları seçme hakkı tanıyan bir "kent yönetmeliği" idi. İkincisi, MacCulloch'u çeviren Sanço'nun, "*to be assessed to the poor-rates at five pounds*"un[498] ne anlama geldiğini bilmesi gerekirdi. Bunun anlamı "beş pound yoksulluk vergisi ödemek" değil, yıllık kirası beş pounda karşılık bir hanede ikamet eden biri olarak yoksulluk vergisi listelerinde kayıtlı olmak demektir. Berlin'li Bonhomme İngiltere ve İrlanda'da yoksulluk vergisinin, kente göre ve yıldan yıla *farklılaşan yerel* bir vergi olduğunu; dolayısıyla herhangi bir hakkı belirli bir vergi miktarıyla ilişkilendirmeye çalışmanın tam bir saçmalık olacağını bilmiyor. Son olarak Sanço, İngiliz ve İrlanda yoksulluk vergisinin bir "sadaka" olduğunu sanıyor; oysa o egemen burjuvaziye proletaryaya açık ve doğrudan bir saldırı savaşının parasal kaynağını sağlamaktadır sadece. Bu kaynak işçi konutlarının maliyetlerini karşılamaktadır, ki bunlar da bilindiği gibi pauperizme karşı Malthusçu bir önlemdir. Aziz Sanço'nun nasıl "*sevgi körfezinden* yola çıkıp belirlemelerden oluşan dizginsiz bir okyanusa vardığını" çok iyi görebiliyoruz artık.

Yeri gelmişken, Alman felsefesinin, salt bilinçten hareket etmesi nedeniyle, çeşitli kahramanların hakiki ahlak üzerine kavgaya tutuştukları ahlak felsefesinde telef olmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiş olalım. Feuerbach insanı insan olduğu için sever, Aziz Bruno onu "hak ettiği" için sever (Wigand, sf. 137) ve Aziz Sanço, hoşuna gittiği için, egoizm bilinciyle "herkesi" sever. ("Kitap", sf. 387)

Yukarıda, daha ilk incelemede, küçük toprak sahiplerinin saygıyla kendilerini nasıl büyük toprak mülkiyetinin dışında tuttuklarını dinlemiştik. Bu, saygıyla kendini dışarıda tutma, genel olarak burjuva mülkiyetin karakteri olarak tanımlanmaktadır. Bu karakterden hareketle de Stirner,

> "burjuva sistemde, herkesin mülkiyet sahibi olması anlayışına rağmen", neden "çoğunluğun âdeta hiçbir şeye sahip olmadığını", (sf. 348) kendine açıklayabilmektedir. Bu, "çoğu kimsenin, birkaç çaput bile olsa, genel olarak bir şeylere sahip olmaktan bile sevinç duymasından kaynaklanıyor." (sf. 349)

"Çoğu kimsenin" yalnızca "birkaç çaputa" sahip olmasını Szeliga, onların çaput sevgisinin doğal bir sonucu olarak görüyor.

> Sayfa 343: "Sadece bir sahip miymişim? Hayır. Şimdiye dek başkalarının da bir parsel toprağa sahip olmalarına izin vererek güvence altına alınmış bir parsel toprağın mülkiyetiyle sahip olunuyordu. Ama şimdi *her şey* benimdir. İhtiyacım olan ve ele geçirebildiğim her şeyin

mal sahibi benim."

Sanço, az önce küçük toprak sahiplerinin saygılı biçimde kendilerini büyük toprak mülkiyetinin dışında tutmalarını ve şimdi de küçük toprak sahiplerinin de kendilerini birbirlerinin dışında tutmalarını nasıl sağladıysa, aynı yöntemle meselenin daha da ayrıntısına girip ticari mülkiyetin toprak mülkiyetinden, fabrika mülkiyetinin asıl ticari mülkiyetten vb. ayrışmasını saygı aracılığıyla sağlayabilirdi ve böylelikle Kutsal'ı temel alan yepyeni bir iktisada ulaşabilirdi. Bu durumda, iş bölümünü ve iş bölümünden doğan mülkiyeti bir çırpıda ortadan kaldırmak için sadece saygıyı kafasından çıkarıp atması yeterli olurdu. Bu yeni iktisadın bir örneğini, iğneyi shopkeeper'den[499] değil saygıdan satın aldığı ve onu parayla shopkeeper'den değil, saygıyla iğneden aldığı "Kitap"ın 128. sayfasında sunuyor. Kaldı ki Sanço'nun eleştirdiği, her kişinin *dogmatik* bir tarzda kendisini yabancı mülkiyetin dışında tutması, tamamen hukuki bir illüzyondur. Günümüz üretim ve ekonomik ilişki biçiminde, herkes bu illüzyonun suratının ortasına şamar indirmekte ve tam da, diğer herkesi şu an kendisine ait olan mülkiyetin dışında tutma çabasını göstermektedir. Sanço'nun sözünü ettiği "her şeyin mülkiyeti"nin ne menem bir şey olduğu, sonraki cümlecikten anlaşılıyor zaten: "İhtiyacım olan ve *ele geçirebildiğim*..." sayfa 353'te bunu bizzat daha ayrıntılı olarak izah ediyor: "Dünya bana aittir, dersem eğer, *bu da aslında boş bir laf olur* ve ancak yabancı mülkiyete saygı göstermemem halinde bir anlam taşır." Yani, yabancı mülkiyete karşı *saygılı olmayış, onun mülkiyeti* olması halinde bir anlam taşır.

Sanço'nun o pek sevgili özel mülkiyeti konusunda canını sıkan şey, bu dışlanabilirliktir –ki öyle olmasa anlamsız bir şey olurdu– kendisi dışında başka özel mülkiyetlerin de olduğu olgusudur. Zira yabancı mülkiyet kutsaldır. Onun, "Birlik"inde bu musibetin üstesinden nasıl geldiğini ileride göreceğiz. Onun egoist mülkiyetinin, sıra dışı anlamda mülkiyetin, onun kutsayıcı düşleminde yüceltilen sıradan veya burjuva mülkiyetin ta kendisi olduğunu göreceğiz.

Sözü, Süleyman'ın aşağıdaki vecizesiyle noktalayalım:

> "İnsanlar, mülkiyete saygıyı yitirdikleri noktaya geldiklerinden, herkes mülkiyet sahibi olacaktır... o zaman [Birlikler de bu meselede tekillerin olanaklarını çoğaltacak ve onun tartışılır kılınan mülkiyetini güvence altına alacaktır." (sf. 342)][500]

[İnceleme No.3. sözcüğün sıradan ve sıra dışı anlamlarıyla rekabet üzerine]

Bunları kaleme alan yazar bir sabah, üzerinde uygun bir kıyafetle bakan bey

Eichhorn'u ziyarete gitti:

> "Fabrika sahibiyle işimi göremediğimden" (zira maliye bakanı kendi fabrikasını kurması için ona ne para ne yer verdi; fabrikayı fabrika sahibinin elinden almasına da adalet bakanı izin vermedi – bkz. yukarıda burjuva mülkiyet) "o halde şu hukuk profesörüyle rekabet ederim ben de; o adam bir acemi çaylak ve ben, ondan yüz kat fazlasını bilen ben, onun amfisini boşaltacağım." – "Peki sen okuyup akademik unvan aldın mı dostum?" – "Hayır, ama bundan ne çıkar? Bu ders için gereken her şeyi fazlasıyla biliyorum" – "Üzgünüm ama burada rekabet serbest değil. Şahsına bir itirazım yok, ama burada eksik olan meselenin esasıdır; doktor diploması. Ben, yani devlet, bunu talep ediyorum." – "Rekabet özgürlüğü denen şey demek buymuş" diye iç geçirir yazarımız, "ancak devlet, *benim efendim*, beni rekabet etmeye yetkili kılıyor." Bunun üzerine, süngüsü düşmüş bir halde evine döner. (sf. 347)

Gelişmiş bir ülkede bir hukuk profesörüyle rekabet etmek için devletten izin almak zorunda kalmayacaktı. Fakat işveren olarak devlete başvurup maaş yani emek ücreti talep ederse, yani bizzat kendisini rekabet ilişkisine sokarsa, bu durumda daha önceki, özel mülkiyet ve *privati*[501], *komünal mülkiyet, proletarya, lettres patentes*[502], devlet ve statü vb. üzerine incelemelerine göre "başarı kaydetmesi" beklenmemeli. Devlet şimdiye kadarki performansına göre onu olsa olsa "Kutsal"ın zangocu (custos) olarak Doğu Pomeranya kırsalında istihdam edebilir.

Neşelenmek için burada "araya" Sanço'nun büyük keşfini, "*yoksullar*" ve "*zenginler*" arasında, "*yetenekliler*" ile "*yeteneksizler*"[503] arasındaki farktan "başka bir fark" olmadığı keşfini "yerleştirebiliriz". (sf. 354)

Gelin şimdi Stirner'in rekabet "belirlemeleri"nin "karmaşa denizi"ne bir daha dalalım:

> "İşi en iyi şekilde yapma gayesinin rekabetle ilgisi, onu mümkün olduğunca *kârlı*, kazançlı yapma gayesine göre *daha azdır*." (Aaa "daha az"!) "Dolayısıyla kişi bir mevki elde etmek için tahsil yapar (ekmek kapısı tahsili), yaltaklanmayı ve dalkavukluk etmeyi, rutini ve iş bitiriciliği tahsil eder, görünüşte çalışır. Bu nedenle görünüşte söz konusu olan *iyi performansken*, gerçekteyse yalnızca iyi bir alışverişe ve parasal kazanca bakılır. Elbette kimse seve seve sansür memuru olmaz ama insan terfi etmek ister... sürgünden, hatta görevden alınmaktan korkar." (sf.

354, 355)

Bizim *Bonhomme*'umuz, teorisyenlerin rekabette söz konusu olanın "mümkün olduğunca çok kâr elde etmek" değil "iyi performans" ya da "işi en iyi şekilde yapmak" olduğunu iddia ettikleri bir iktisat kitabı bulsun bakalım. Kaldı ki o, bu türden her kitapta, özel mülkiyet koşullarında en gelişkin rekabetin, İngiltere'de olduğu gibi, "iş"i kesinlikle "en iyi şekilde yaptığını" görecektir. Küçük ölçekli ticari ve sınai dolandırıcılık yalnızca Çinliler, Almanlar ve Yahudiler arasında, genel olarak da seyyar satıcılar ve küçük esnaf arasında boy verir. Ancak, azizimiz seyyar satıcılıktan bile söz etmiyor. Onun bildiği tek rekabet, memur adaylarıyla stajyer memurların rekabetidir. Burada kendisini tam bir düşük rütbeli Prus[yalı] k[rallık] memuru olarak ortaya koyuyor. Aynı şekilde rekabete örnek olarak pekâlâ her çağda efendilerinin ilgisine mahzar olabilmek için uşakların çabalarını da verebilirdi. Ama bu bile onun küçük burjuva ufkunun çok uzağında kalıyor.

Memur adaylarıyla, veznedarlarla ve kayıt memurlarıyla başından geçen bu muazzam maceralardan sonra Aziz Sanço, peygamber Cervantes'in Yeni Ahit'inin 41. bölümünde[504] mükemmel beygir Clavileño ile büyük bir macera yaşıyor. Zira Sanço heybetli iktisat atına biniyor ve "Kutsal" aracılığıyla asgari ücreti belirliyor. Ne var ki burada doğuştan gelen ürkekliği yine ortaya çıkar ve kendisini "dolunun, karın, şimşeğin ve gök gürültüsünün kaynağı bölge"ye götüren uçan ata binmeyi önce reddeder. Fakat "Dük", yani devlet, onu cesaretlendirir ve kendisinden daha gözü kara, daha deneyimli olan Szeliga-Don Kişot eyerin üzerine kurulur kurulmaz bizim saygıdeğer Sanço'muz da atın terkisine tırmanıp yerleşir. Szeliga atın başındaki burguyu çevirince at göğe doğru yükselir ve tüm hanımlar, özellikle de Maritornes, arkalarından şöyle seslenir: "Kendisiyle barışık egoizm korusun seni cesur şövalye ve sen daha da cesur silahtar; bizi Malambruno'nun[505], 'Kutsal'ın hayaletinden kurtarmak için yolunuz açık olsun. Yiğit Sanço, aman dengeni koru ki, güneş arabasını sürmeye kalkınca düşüp ölen Phaeton'la aynı kaderi paylaşma!"

> "Varsayalım ki" (şimdiden hipotetik bir yalpalama yaşıyor) "düzenin, devletin *özüne* ait olması gibi, tabi olma da *doğasına*" ("öz" ile "*doğa*" – Sanço'nun uçuşu sırasında gördüğü "keçiler"– arasında ne hoş bir yer değiştirme) "dayalı olsun; o zaman, ayrıcalıksızların, astlar" (üstler kastediliyor olsa gerek) "ya da ayrıcalıklılar tarafından *feci şekilde kazıklandıklarını* ve *dolandırıldıklarını* görürüz." (sf. 357)

"Varsayalım ki... o zaman... görürüz." Kastedilen şudur: O zaman ... varsaymış

oluruz. Varsayalım ki devlette "üstler" ve "astlar" mevcut, o zaman aynı şekilde, ilklere sonuncular karşısında "ayrıcalıklar tanındığını" "varsaymış oluruz". Fakat bu cümledeki üslup güzelliğini de, bir şeyin "özü"nün ve "doğası"nın ani kabulünü de, hava yolculuğu sırasında tedirginlikle dengesini sağlamaya çalışan Sanço'muzun ürkekliğine ve şaşkınlığına ve de burnunun dibinde ateşlenen havai fişeklere bağlıyoruz. Hatta Aziz Sanço'nun, rekabetin sonuçlarını rekabete değil, bürokrasiye dayandırması ve burada bir kez daha asgari ücreti devlete belirletmesini bile garipsemiyoruz.[*72]

Ücretlerdeki sürekli dalgalanmaların tüm o güzelim teorisini tuzla buz ettiğini gözden kaçırıyor. Sınai ilişkileri daha yakından inceleseydi, fabrikatörün rekabetin evrensel yasaları gereği işçileri tarafından "kazıklandığı" ve "dolandırıldığı" örnekler bulurdu kuşkusuz; tabii eğer bu hukuki ve ahlaki ifadeler rekabet çerçevesi içinde tüm anlamını yitirmemiş olsaydı.

En evrensel ilişkilerin Sanço'nun biricik kafasında nasıl yavan ve küçük burjuvaca bir yansıma bulduğu, bir muallim olarak bütün bu ilişkilerden ahlaki hisseler çıkarmaya ve onları ahlaki postulatlarla çürütmeye ne kadar da bağımlı olduğu, rekabetin onun gözünde büzüşüp cüce bir görünüm almasıyla açıkça gözler önüne seriyor. "Hiçbir şeyin kaybolmaması için" bu kıymetli pasajı *extenso*[507] aktarmak zorundayız.

> "Bir kez daha rekabete gelecek olursak; rekabet tam da herkesin *onu* kendine *iş* edinmiyor olması ve onun aracılığıyla birbirleriyle *anlaşmaması* nedeniyle varlık kazanıyor. Ekmek örneğin bir kentin tüm sakinlerinin ihtiyacıdır. Bu nedenle kolaylıkla kamuya ait bir fırının kurulması konusunda kolaylıkla anlaşmaya varabilirler. Bunu yapacaklarına talebin karşılanmasını birbirleriyle rekabet eden fırıncılara bırakıyorlar. Aynı şekilde et arzını kasaplara, şarap arzını şarap tüccarlarına vs. bırakıyorlar.... Eğer *Ben*, *benim* meselemle ilgilenmezsem, o halde başkalarının bana sunmayı *lütfettikleriyle yetinmek* zorundayım. Ekmek edinmek benim meselem, benim dileğim ve arzumdur. Ama buna rağmen bu iş fırıncılara bırakılır ve olsa olsa onların kendi aralarındaki çekişme, saf dışı bırakma ve yarışma, kısacası rekabeti sayesinde bir menfaatin elde edilmesi umulur; oysa bu menfaatin sağlanması, fırıncılık hakkını *tamamen* ve *tek başına* mülkiyetlerinde bulunduran lonca sistemi koşullarında beklenemezdi." (sf. 365)

Küçük burjuvamız için, burada kendi dar kafalı yurttaşlarına, lonca sisteminde

çokça mevcut olan ve rekabete dayalı daha ucuz üretim biçimi tarafından bertaraf edilen kamusal fırın gibi, yalnızca sınırlı koşullar altında ayakta durabilecek ve yerel darlığı ortadan kaldıran rekabetin devreye girmesiyle zorunlu olarak yok olacak olan yerel bir kurumu rekabet yerine önermesi karakteristiktir. O rekabetten, örneğin, ekmek "talebinin" günden güne değiştiğini, bu talebin yarın hâlâ "kendi meselesi" olup olmamasının ya da kendi ihtiyacının diğerleri açısından hâlâ bir mesele olup olmamasının hiç de kendisine bağlı olmadığını ve rekabet çerçevesinde ekmek fiyatını, fırıncıların keyiflerinin değil üretim maliyetinin belirlediğini bile öğrenememiştir. Ortaçağ dar kafalılığına özlem dolu acıklı bir bakış atmak için, rekabetin yarattığı tüm ilişkileri; yerel darlığa son verilmesini, iletişim araçlarının oluşturulmasını, gelişkin iş bölümünü, dünya ticaretini, proletaryayı, makineleri vb. görmezden geliyor. Rekabet hakkında bildikleri, rekabetin "çekişme, saf dışı bırakma ve yarışma" olmasıyla sınırlı; bunun dışında iş bölümüyle, arz ve talep ilişkisiyle bağlantısı onu ilgilendirmiyor.[*73] Burjuvaların, çıkarlarının gerektirdiği her yerde (ki bu konuda Aziz Sanço'dan daha isabetli yargıda bulunurlar) her defasında, rekabet ve özel mülkiyet koşullarının izin verdiği ölçüde kuşkusuz "anlaşmaya" vardıklarının kanıtı, deniz ticareti ve manifaktürün ortaya çıkışıyla oluşmaya başlayan ve ulaşabildikleri tüm sanayi ve ticaret kollarının hâkimiyetini ele geçiren anonim şirketlerdir. Bu türden "anlaşmalar", bu arada Doğu Hindistan'da bir imparatorluğun fethine de yol açmıştır, elbette "Vossische Zeitung"ta tartışılmaya hak kazanan kamusal fırınlara dair iyi niyetli fantezinin yanında önemsiz kalır. ... Proleterlere gelince, onlar, en azından modern biçimleriyle, rekabetten doğmuşlar ve bugüne dek çokça kolektif kurumlar kurmuşlardır. Ne var ki "çekişme" halindeki özel fırınlarla, kasaplarla vb. ile rekabet edemediklerinden ve proleter açısından, –aralarında toplumsal iş bölümünden kaynaklanan yaygın çıkar karşıtlığı bulunması nedeniyle– günümüz düzeninin tamamını hedef alan politik bir "anlaşma" dışında bir "anlaşma" olasılığı olmadığından bu işletmeler batmıştır. Rekabetin gelişimi, proleterlere birbirleriyle "anlaşma" olanağı tanıdığında da, onlar kamusal fırınlardan üzerine değil, bambaşka meseleler üzerine "anlaşırlar".[*74] Sanço'nun, birbiriyle rekabet halindeki bireyler arasında "anlaşma" konusunda saptadığı zaaf, "*Yorum*"da, Wigand, sf. 173'te öğrendiğimiz rekabet hakkındaki sonraki açıklamalarına hem tamamen uymakta hem de tamamen çelişmektedir.

> "Rekabet getirildi, çünkü onda herkes için bir hayır görüldü, hakkında *fikir birliğine* varıldı, onunla birlikte *ortaklaşa* hareket edilmeye çalışıldı... hakkında varılan fikir birliği aşağı yukarı, ava çıkmış tüm avcıların,... ormanda dağılıp 'tek tek' avlanmayı amaçlarına uygun

> bulması misaliydi... Ne var ki şimdi ortaya çıkıyor ki... rekabette herkes kazanç elde edemiyor."

"Burada ortaya çıkıyor ki", Sanço, avcılıkta rekabet konusunda olduğu kadar cahil. Ne bir sürek avından ne de başka bir avlanma yönteminden değil, sıra dışı anlamda avdan söz ediyor. Böyle olunca, geriye ona yukarıdaki ilkeler uyarınca sanayi ve ticaretin yeni bir tarihini yazıp böylesi sıra dışı bir avcılık için bir "Birlik" kurmak kalıyor.

Aynı sakin, gamsız, köy gazetesi makalesi üslubuyla rekabetin ahlak ilişkileri karşısındaki konumundan söz ediyor:

> "Kendinde İnsan'ın" (!) "sahip çıkmayı başaramadığı cismani varlıklarını elinden alabiliriz. Rekabetin, iş yapma özgürlüğünün anlamı budur. Aynı şekilde sahip çıkamadığı tinsel varlıklarından da nasipleniriz. Fakat *kutsanmış varlıklar* dokunulmazdır. Peki bunları kutsayan ve garanti altına alan kimdir?... İnsan ya da Kavram'dır, söz konusu şeyin kavramıdır." Böylesi kutsanmış varlıklara da "yaşam"ı, "kişinin özgürlüğü"nü, "din"i, "onur"u, "edep ve ar duygusu"nu vb. örnek gösteriyor. (sf. 325)

Gelişmiş ülkelerde Stirner tüm bu "kutsanmış varlıkları" "kendinde İnsan"dan değil ama pekâlâ gerçek insanlardan elbette rekabet yoluyla ve rekabet koşulları çerçevesinde ala"bilir".

Rekabetin yol açtığı, burjuvaların kendi aralarındaki ve proleterlerle ilişkilerini salt para ilişkilerine çeviren ve yukarıda sözü geçen "kutsanmış varlıkları" ticaret ürünlerine dönüştüren ve proleterler için tüm doğal ve geleneksel ilişkileri, örneğin aile ve siyasal ilişkileri tüm ideolojik üstyapılarıyla birlikte parçalayan büyük toplumsal altüst oluşun, bu muazzam devrimin doğum yeri şüphesiz Almanya değildi. Almanya bu devrimde yalnızca pasif bir rol oynadı. Kendi kutsanmış varlıklarının elinden alınmasına izin verdi ve karşılığında bunların ederini dahi alamadı. Bu nedenle küçük burjuvamız yalnızca, proleterlerin "kutsanmış varlıkları"nı, yani "onur"larını, "ar duygularını" ve "kişinin özgürlüğü"nü her gün ayaklar altına alan ve hatta onları din eğitiminden bile alıkoyan burjuvaların rekabetin ahlaki sınırlarına dair ikiyüzlü iddialarından haberdar. Bu göstermelik "ahlaki sınırlar" onun gözünde rekabetin hakiki "anlamı"nı oluşturuyor ve rekabetin gerçekliği bu anlam açısından varlığını sürdüremiyor.

Sanço, rekabet konusundaki araştırmalarının sonuçlarını şöyle özetliyor:

> "Devletin, burjuva anlayıştaki bu hükümran, bin bir engelle kısıtladığı bir rekabet özgür müdür?" (sf. 347)

Sanço'nun "devleti" her yerde "hükümran" yapma ve rekabetin üretim ve ekonomik ilişki biçiminden doğan engelleri, "devletin" rekabeti "kısıtladığı" engeller olarak gören Sanço'nun "burjuva anlayışı", burada bir kez daha, müstahak bir "öfkeyle" dile getiriliyor.

"Son zamanlarda" Aziz Sanço'nun kulağına, "Fransa'dan" doğru (bkz. Wigand, sf. 190) kişilerin rekabet içinde nesneleştirilmesi üzerine ve rekabet ile yarışma çabası arasındaki fark üzerine türlü havadisler çalındı. Ne var ki "zavallı Berlinli", "bu hoş şeyleri *ahmaklıkla* berbat etti". (Wigand, agy. Burada konuşan onun vicdan azabıdır.) "Bu şekilde, örneğin" "Kitap"ın 346. sayfasında "şunu söyler":

> "Serbest rekabet gerçekten de serbest midir? O, kendini tanıttığı gibi, hakkını bu sıfata dayandırdığı için, gerçekten bir rekabet midir, yani *şahısların* rekabeti midir?"

Madam Rekabet, kendini filanca şey olarak tanıtıyor, çünkü o (daha doğrusu onun eteğinin etrafında pervane olan bazı hukukçular, politikacılar ve küçük burjuva hayalciler), hakkını bu isme dayandırıyor. Bu mecazla Sanço, "Fransa'dan" gelen "hoş şeyleri" Berlin meridyenine uydurmaya başlıyor. Yukarıda zaten halletmiş olduğumuz absürt tasavvuru, yani "devletin Benim şahsıma bir itirazı olmadığı" ve böylelikle rekabet etmeme izin verdiği ama "Meseleyi" bana vermediği (sf. 347) tasavvurunu bir kenara bırakıp doğrudan doğruya, rekabetin şahısların rekabeti olmadığına dair sunduğu kanıta geçeceğiz.

> "Peki ama gerçekte şahıslar mı rekabet eder? Hayır. Rekabet eden yine *yalnızca şeylerdir*! Her şeyden önce paradır vb.; yarışmada daima biri diğerinin gerisinde kalacaktır. Bununla birlikte, yoksun olunan araçların *kişisel güç* yoluyla mı kazanılabileceği yoksa sadece lütuf yoluyla, yani yalnızca armağan olarak, sözgelimi yoksulun servetini daha zengin olana bırakmak, daha doğrusu armağan etmek zorunda olmasıyla mı elde edilmesi gerektiği arasında bir fark vardır." (sf. 348)

Armağan teorisini "kendisine bağışlıyoruz"[510] (Wigand, sf. 190). Varsın, eline geçen ilk hukuk el kitabının "sözleşme" bölümüne bakıp, "vermek zorunda olduğu" bir "armağan"ın hâlâ bir armağan olup olmadığı konusunda bilgi edinsin. Böylece Stirner, kitabına dair eleştirimizi bize "bağışlamış" oluyor çünkü onu bize "bırakmak, yani armağan etmek zorunda".

"Şeyleri" aynı olan iki rakipten birinin diğerini yıkıma uğrattığı olgusu Sanço için mevcut değil. İşçilerin, hiçbir (Stirnerci anlamda) "şey"e sahip olmamaları halinde bile birbirleriyle rekabet ediyor olmaları olgusu da aynı şekilde onun için mevcut değil. O, işçilerin birbirleriyle rekabetini ortadan kaldırmakla, en içten şükranlarını kendisinden esirgemeyecek olan "Hakiki Sosyalistler"imizin en büyük dileklerinden birini yerine getirmiş oluyor. Rekabet eden "şahıslar" değil "yalnızca şeylerdir". Savaşan yalnızca silahlardır, onları kullanan ve kullanmayı öğrenen insanlar değil. İnsanlar, yalnızca vurulup ölmek için orada bulunur. Modern borsa baronları ve cotton-lord'ları[511] karşısında "kişisel güç"lerini ortaya koymak için yalnızca "şeyler"den yoksun oldukları bilinciyle kendilerini avutan küçük burjuva muallimlerinin kafasında rekabet mücadelesi işte böyle yansıma bulmaktadır. Bu sığ tasavvur, en genel ve en popüler olanla, sözgelimi (anlaşılan göründüğü kadar da popüler olmayan) "para" ile yetinmek yerine "şeyler" biraz daha yakından incelendiğinde daha da gülünç hale geliyor. Başkalarının yanı sıra, rekabete giren kişinin rakipleriyle aynı avantajlara sahip olduğu bir ülkede ve bir şehirde yaşıyor olması, kent ile kır arasındaki ilişkinin ileri bir gelişim aşamasına ulaşmış olması; elverişli coğrafik, jeolojik ve hidrografik koşullar altında rekabete girmesi; ipek fabrikatörü olarak Lyon'da, pamuk fabrikatörü olarak Manchester'da üretim yapması ya da daha önceki bir dönemde armatör olarak Hollanda'da faaliyet yürütmesi; iş bölümünün kendi üretim dalında olduğu kadar kesinlikle kendisine bağlı olmayan diğer üretim dallarında da yüksek bir gelişmişliğe ulaşmış olması; ulaşım araçlarının kendisine rakipleriyle aynı ucuz nakliye olanaklarını sağlaması; hâlihazırda vasıflı işçiler ile deneyimli ustabaşılar bulması bu türden "şeyler"dendir. Rekabet için elzem olan bütün bu "şeyleri" ve başlı başına (bilmediği ve onun devlet teorisi ile kamusal fırınları hatırına da bilmemesi gereken, ama ne yazık ki rekabeti ve rekabet yeteneğini belirleyen) *dünya pazarında* rekabet edebilme yeteneğini, ne "kişisel güç" yoluyla elde edebilir ne de "devletin" "lütuf"uyla kendisine "armağan" ettirebilir (bkz. sf. 348). Bu konuda en iyi malumatı, bütün bunları Deniz Ticareti'ne[139] "armağan" etmeye kalkan Prusya devletinden edinebilir. Sanço burada, Prusya devletinin mutlak kudreti hakkındaki ve deniz ticaretinin rekabet yeteneği konusundaki illüzyonu üzerine daha ayrıntılı bir değerlendirmede bulunuyor ve P[rusya] k[raliyeti] deniz ticareti filozofu olarak ortaya çıkıyor. Kaldı ki rekabet kuşkusuz "kişisel araçlar"a sahip olan "şahısların rekabeti" olarak başlamıştır. Rekabetin ilk koşulu olan serflerin kurtuluşu, "şeylerin" ilk birikimi, tamamen "kişisel" fiillerdi. Yani Sanço, şeylerin rekabetinin yerine şahısların rekabetini koymak istiyorsa, bu onun, rekabetin başlangıç aşamasına, üstelik de iyi niyeti ve sıra dışı egoist bilinciyle rekabetin gelişimine başka bir yön verebileceğini

zannederek dönmek istediği anlamına gelir.

Hiçbir şeyi kutsal görmeyen, "meselenin doğası"yla ve "ilişki kavramı"yla ilgilenmeyen bu büyük adam, yine de sonunda kişisel olan ile maddi olan arasındaki farkın "doğası"nın ve bu iki nitelik arasındaki "ilişkinin kavramının" kutsal olduğunu açıklamak, dolayısıyla da bunlara "yaratıcı" olarak tutum almaktan feragat etmek zorunda kalmıştır. Bu arada, alıntılanan pasajda yaptığı üzere kendisi için kutsal olan bu ayrımı ortadan kaldırmak mümkündür; üstelik bunun için "kutsallığı dizginsizce bozmaya" bile başvurmaya gerek yoktur. Bu ayrımı öncelikle kendisi kaldırır; bunu kişisel güç aracılığıyla maddi araçların elde edilmesini sağlayarak ve böylece kişisel gücü maddi bir güce dönüştürerek yapar. Bunu yaptıktan sonra da gönül rahatlığıyla, başkalarına kendisine kişisel tutum almaları yönündeki ahlaki postulatı koyabilir. Aynı şekilde Meksikalılar da İspanyollardan, kendilerine tüfeklerle ateş etmemelerini, üzerlerine yumruklarıyla saldırmalarını ya da Aziz Sanço'nun sözleriyle ifade edecek olursak, "kişisel" bir tutum almak için "yakalarına yapışmalarını" talep edebilirlerdi. ... Eğer ki biri sağlıklı beslenme, özenli bir eğitim ve fiziksel egzersizler sayesinde gelişkin bir bedensel güce ve kıvraklığa erişmişse, ancak bir diğeri yetersiz ve sağlıksız beslenme, bunun sonucunda da sindirim güçlüğü, çocuklukta bakımsızlık ve aşırı efor harcaması nedeniyle –onlar üzerine hâkimiyet kurmak şöyle dursun– kas yapmak için hiçbir zaman "şeyler" edinememişse, birinin diğeri karşısındaki "kişisel gücü" salt maddi bir güçtür. O, "yoksun olduğu araçları kişisel güç aracılığıyla" elde etmemiştir; aksine, "kişisel gücünü" mevcut maddi araçlara borçludur. Kaldı ki kişisel araçların maddi araçlara ve maddi araçların kişisel araçlara dönüşmesi, rekabetin yalnızca bir yönüdür ve ondan ayırmak da mümkün değildir. Rekabetin maddi araçlarla değil, kişisel araçlarla yürütülmesi gerektiği talebi, rekabetin ve rekabetin bağlı olduğu koşulların kaçınılmaz sonuçlarının değil de başka sonuçlar doğurması *gerektiği* biçimindeki ahlaki postulata karşılık gelir.

Burada, rekabet felsefesinin yine bir başka, ama bu kez son özetini buluyoruz:

> "Rekabetin kötü yanı, rekabet araçlarının herkesin tasarrufunda olmamasıdır. Çünkü bu araçları sağlayan kişilik değil rastlantıdır. Çoğunluk bu araçlardan mahrumdur, bu yüzden de" (Aaa demek bu yüzden!) "mülksüzdür". (sf. 349)

Ona daha önce de rekabette kişiliğin kendisinin bir rastlantı ve rastlantının bir kişilik olduğu belirtilmişti Rekabet için gerekli olan kişilikten bağımsız "araçlar", üretim ve ekonomik ilişki koşullarıdır ve bunlar rekabet çerçevesinde

kişilerin karşısına bağımsız bir güç olarak, kişiler açısından rastlantısal araçlar olarak çıkar. İnsanların bu güçlerden kurtuluşu, Sanço'ya göre, bu güçlere dair *tasavvurları* hatta daha da doğrusu bu tasavvurların felsefi ve dini çarpıtmalarını, ister etimolojik eş anlamlılık yoluyla olsun ("Vermögen" ve "vermögen"[513]), isterse ahlaki postulatlar (ör. Herkesin kadir-i mutlak bir Ben olması) ya da "Kutsal"a karşı türlü şebekçe surat buruşturmalar ve gülünç böbürlenmeler yoluyla, kafalardan çıkarılıp atılmasından geçer.

Daha önce de duymuştuk, günümüz burjuva toplumunda "Ben"in, bilhassa devlet yüzünden, kendini değerlendiremediğini, *id est*[514] "yeteneklerini" kullanamadığını. Şimdi de buna ilaveten, "özgülüğün" ona rekabet edecek araçları sağlamadığını, "kendi gücü"nün hiç de bir güç olmadığını ve her nesne "onun nesnesi olduğundan aynı zamanda onun *mülkiyeti* olsa" da "mülksüz" kaldığını öğreniyoruz.[*75] Kendisiyle barışık egoistin tekzibi eksiksizdir. Ama rekabetin tüm bu "mahzurları", "Kitap" tümel bilince geçer geçmez ortadan kalkacaktır. O zamana dek Sanço kendi "düşünce ticaretini", "iyi bir performans" ortaya koymaksızın ya da "işi en iyi şekilde yapmaksızın" sürdürecektir.

## II. İsyan

Toplum eleştirisiyle birlikte, eski, kutsal dünyanın eleştirisi tamamlanmıştır. Şimdi, *isyan* aracılığıyla yeni, egoist dünyaya sıçrıyoruz.

İsyanın genel olarak ne olduğunu "Mantık"t görmüştük: Kutsal'a saygı göstermekten vazgeçilmesi. Ancak burada isyan ayrıca özellikle pratik bir nitelik kazanır.

| | | |
|---|---|---|
| Devrim | = | Kutsal isyan |
| İsyan | = | Egoistik ya da dünyevi devrim |
| Devrim | = | Mevcut koşulların kökten değiştirilmesi |
| İsyan | = | Benim kökten değiştirilmem |
| Devrim | = | Siyasi ya da toplumsal eylem |
| İsyan | = | Benim egoist eylemim |
| Devrim | = | Mevcut olanın devrilmesi |
| İsyan | = | Devirmenin mevcut olması |

vs. vs. 422. sayfa ve devamı. Bugüne kadar insanların verili buldukları dünyayı devirme yöntemini de elbette kutsal ilan etmek ve mevcut dünyayı parçalamanın "özgün" bir türünü ortaya koymak gerekiyordu.

> Devrim, "mevcut koşulların ya da statünün, yani devlet ya da toplumun kökten değiştirilmesinden ibarettir, dolayısıyla politik veya toplumsal bir eylemdir." İsyan, "kaçınılmaz bir sonucu, koşulların değiştirilmesi olsa da, bu değişimden hareket etmez, insanların *kendilerinden hoşnut olmamalarından* hareket eder". "Tekillerin bir kalkışmasıdır, buradan doğan düzenlemelere aldırış etmeyen bir *yükselmedir*." Devrim yeni düzenlemeleri hedef alıyordu; isyan, düzenlenmemize izin vermememize, aksine kendimizi düzenlememize yol açar. O var olana karşı bir mücadeledir, zira, o büyüdüğü zaman var olan kendiliğinden yıkılır; o sadece benim kendimi var olandan kurtarmamdır. Var olanı terk ettiğimde o ölür ve çürür. Fakat benim amacım var olan bir şeyi yıkmak değil, benim onun üstüne yükselmem[516] olduğundan, benim amacım ve eylemim politik ya da toplumsal değil egoisttir; çünkü yalnızca kendime ve özgülüğüme yöneliktir." (sf. 421, 422)

*Les beaux esprits se rencontrent*.[517] Vaizin çölde bildirdikleri[518] gerçekleşti. Tanrısız Yahya Baptist "Stirner", "*Holsteinli Dr. Kuhlmann*" şahsında kendi kutsal Mesih'ini buldu. Dinleyelim:

> "Yolunuzun üzerinde engel olan şeyleri yıkıp yok etmemelisiniz, aksine etrafından dolaşmalı ve uzaklaşmalısınız. Siz etrafını dolaşıp uzaklaştıktan sonra o kendiliğinden yok olacaktır, çünkü artık besin bulamayacaktır." ("Tin krallığı vb.", Cenevre 1845, sf. 116)

Devrim ile Stirner'in isyanı arasındaki fark, Stirner'in sandığı gibi birinin siyasal ve toplumsal bir eylem, diğerinin ise egoist bir eylem olması değildir; aksine birincisi bir eylem iken ikincisinin bir eylem olmamasıdır. Stirner'in öne sürdüğü antitezin saçmalığı kendini daha baştan, onun "Devrim"den, yine bir başka tüzel kişi olan "Var olan"a karşı mücadele etmesi gereken tüzel bir kişi olarak söz etmesiyle ortaya koyuyor. Eğer Sanço, çeşitli gerçek devrimleri ve devrim girişimlerini incelemiş olsaydı, bunların arasında, kendi ideolojik "İsyan"ını yaratırken belli belirsiz sezdiği biçimleri bile bulabilirdi. Örneğin Korsikalı, İrlandalı, Rus serfleri ve genel olarak uygar olmayan halklar arasında. Yine, saf Ben ve "Var olan" yani töz ile yetinmek yerine (yıkılması için devrimi

değil, sadece Aziz Bruno gibi gezgin bir şövalyeyi gerektiren boş bir söylem) gerçek, her devrimde "var olan" bireyler ve ilişkileriyle ilgilenmiş olsaydı, belki de her devrimin ve devrimin sonuçlarının bu ilişkiler tarafından, ihtiyaçlar tarafından belirlendiğini ve "politik ya da sosyal eylem"in hiçbir şekilde "egoist eylem"le karşıtlık içinde bulunmadığını kavrardı.

Aziz Sanço'nun ne derin bir "devrim" kavrayışına sahip olduğu, şu açıklamasında ortaya çıkıyor: İsyan, "kaçınılmaz bir sonucu, koşulların değiştirilmesi olsa da, bu değişimden hareket etmez." Bu, antitez, devrimin "koşulların değiştirilmesi"nden hareket ettiğini; yani devrimin devrimden hareket ettiğini içerir. Buna karşın isyan, "insanların kendilerinden hoşnut olmamalarından hareket eder". Bu "kendinden hoşnut olmama", özgülük ve her an "kendi yolu"nda yürüyebilen, daima kendinden hoşnut olan ve her an olabildiği şeyi olan "kendisiyle barışık egoist" hakkındaki önceki söylemlerle mükemmel bir uyum içindedir. Kendinden hoşnut olmama, ya tüm kişiliği belirleyen belirli bir durum çerçevesinde kendinden hoşnut olmamadır –örneğin işçi olarak kendinden hoşnut olmama– ya da ahlaki hoşnutsuzluktur. İlk durumda, yani aynı zamanda ve asıl olarak var olan koşullardan duyulan hoşnutsuzluk söz konusuyken ikinci durumda, bizzat bu ilişkilerin, onların ötesine geçmeyip tamamen onlara ait olan ideolojik bir ifadesi söz konusudur. İlk durum, Sanço'nun sandığı üzere devrime yol açar. Dolayısıyla isyan için geriye ancak ikinci durum, kişinin ahlaki bakımdan kendinden hoşnut olmaması kalır. "Var olan" bildiğimiz üzere "Kutsal"dır; "kendinden hoşnut olmama" demek ki, bir Kutsal olarak, yani Kutsal'a, Var olan'a inanan birinin ahlaki bakımdan kendinden hoşnut olmamaya indirgeniyor. Devrim ve isyan hakkındaki düşüncelerini, hoşnutluk ile hoşnutsuzluk üzerinden kurmak, ancak kendinden hoşnut olmayan bir muallimin aklına gelebilirdi. Bunlar, Aziz Sanço'nun sürekli tanık olduğumuz gibi ilham aldığı tamamen küçük burjuvaziye özgü ruh halleridir.

"Var olanın dışına çıkma"nın ne anlama geldiğini zaten biliyoruz. Bu, devletin, tüm üyeleri onu terk eder etmez kendiliğinden yıkılacağına ve tüm işçiler para almayı reddederse paranın geçerliğini kaybedeceğine dair o eski kuruntudur. Bu cümlenin daha hipotetik biçiminde bile, itikatlı arzunun hayalciliği ve acizliği göz batıyor. Bu, var olan ilişkileri değiştirmenin yalnızca insanların iyi niyetine bağlı olduğuna, verili ilişkilerin de fikirler olduğuna dair o eski yanılsamadır. Filozoflarca meslek olarak, yani *iş* olarak icra edilen bilincin ilişkilerden bağımsız olarak değiştirilmesinin kendisi, var olan ilişkilerin bir ürünüdür ve bunlardan ayrılamaz. Dünya üstüne bu düşünsel yükselme, filozofların dünya

karşısındaki acizliğinin ideolojik ifadesidir. Pratik, onların ideolojik afra tafralarını gün be gün yalanlıyor.

Her halükârda Sanço, bu satırları yazarken içinde bulunduğu kafa karışıklığına hiç "isyan" etmedi. Onun açısından "mevcut koşulların değiştirilmesi" bir yanda durur "insanlar" ise öte yanda; her iki yan da birbirinden tamamen kopuktur. Sanço, "koşulların" öteden beri bu insanların koşulları olduğu ve onların, insanlar değişmeden ve illa gerekiyorsa, eski koşullarda "kendilerinden hoşnut olmama" haline gelmeden asla değiştirilemediğini aklının ucundan bile geçirmiyor. O, devrimin hedefine yeni düzenlemeler koyarken, isyanın bizlerin düzenlenmemize izin verilmemesine, tersine bizim kendi kendimizi düzenlememize yol açtığını iddia ederken devrime ölümcül darbeyi indirdiğine inanıyor. Ancak daha "bizim" "bizi" düzenlememiz bile, daha isyancıların "bizler" olması bile, Sanço bundan hiç hazzetmese de, tekilin "biz" tarafından "düzenlenmeye izin vermek" zorunda olmalarını kapsar ve dolayısıyla devrim ile isyan arasındaki tek fark, birincisinde bunun biliniyor, ikincisinde ise illüzyonlarda bulunuluyor olmasıdır. Sonra Sanço, isyanın "*büyüyüp*" büyümeyeceğini muğlâk bırakır. İsyanın nasıl "büyü*me*yeceği" kestirilemezken, nasıl büyüyeceği ise, her isyancı yalnızca kendi yolunu izlemekte olduğundan hiç mi hiç kestirilemez. Bu durumda araya, isyancılara *ortak* bir eylemin zorunluluğunu gösteren dünyevi koşulların girmesi gerekti. Bu da ister egoist saiklerden hareket etsin ister etmesin "politik ya da sosyal bir" eylem olur. Sanço, yine kafa karışıklığının ürünü olan başka bir "sefil ayrım"da daha, var olanı "devirmek" ile var olanın "üstüne yükselme" arasında ayrımda bulunuyor. Sanki var olanın kendisindeki mevcudiyeti oranında bile olsa, devirmekle var olanın üstüne yükselme, üstüne yükselmekle de onu devirmiş olmuyormuş gibi. Kaldı ki ne "devirmek" ne de "üstüne yükselmek" tek başına bize bir şey söyleyebilir. Üstüne yükselmenin devrimde de cereyan ettiğini Sanço, Fransız Devrimi'nin ünlü sloganlarından birinin "Levons-nous!"[140] olmasından çıkarabilirdi.

> "Devrim, bize *düzenlemeler* yapmayı emreder" (!) "isyan, *başkaldırmayı* ya da *ayağa dikilmeyi*[519] *talep eder.* Devrimci kafaları meşgul eden hangi *anayasanın* seçilmesi gerektiğiydi ve siyasal sürecin tamamı anayasa mücadelelerinden ve anayasa sorunlarından doldu taştı; tıpkı sosyal becerileri yüksek kişilerin toplumsal düzenlemeler (Phalanstere'ler[141] vb) konusunda olağanüstü bir yaratıcılık sergilemeleri gibi. İsyancının kendine amaç edindiği şey *anayasasız* hale gelmektir." (sf. 422)

Fransız Devrimi'nin düzenlemeleri katarına aldığı bir olgudur; *Empörung*'un *empor*[520] sözcüğünden türetildiği de bir olgudur; devrim sırasında ve sonrasında anayasalar uğruna mücadele edilmiş olduğu yine öyle; çeşitli toplumsal sistemlerin tasarlanmış olduğu da; Proudhon'un anarşiden söz etmiş olması da en az bunlar kadar bir olgudur. Bu beş olgudan hareketle Sanço, bir karışım yaparak yukarıdaki pasajı meydana getirdi.

Fransız Devrimi'nin "düzenlemelere" yol açtığı gerçeğinden Sanço, Devrim'in "emrettiği" sonucunu çıkarıyor. Siyasal devrimin, bu devrim sırasında aynı zamanda toplumsal alandaki köklü değişimin resmî ifadesini anayasa mücadeleleri biçiminde bulduğu siyasal bir devrim olması olgusundan Sanço, kendi tarih simsarını[521] sadakatle izleyerek, devrimde en iyi anayasa uğruna mücadele edildiği sonucunu çıkarıyor. Bu keşfini bir "tıpkı" ile bağlayarak toplumsal sistemlerden bahsi de eklemiş oluyor. Burjuvazi çağında anayasal sorunlarla ilgileniliyordu; "tıpkı" son zamanlarda çeşitli toplumsal sistemlerin de icat edilmiş olması gibi. Yukarıdaki pasajın bağlamı budur.

Yukarıda Feuerbach'a karşı söylenenlerden, şimdiye kadarki devrimlerin, iş bölümü çerçevesi içinde yeni politik düzenlemelere yol açmasının kaçınılmaz olduğu sonucu çıkar. Yine buradan, iş bölümünü ortadan kaldıran komünist devrimin politik düzenlemeleri nihayetinde ortadan kaldırdığı sonucu da çıkar. Ve en sonu, komünist devrime "sosyal becerileri yüksek kişilerin toplumsal düzenlemeler"inin değil, üretici güçlerin yol göstereceği sonucu da çıkar.

Fakat "isyancının kendine amaç edindiği şey anayasasız hale gelmektir"! O, "doğuştan özgür" olan, peşin peşin her şeyden kurtulmuş olan kişi, sonunda anayasadan kurtulmaya çalışır.

Sançocu "isyan"ın oluşumuna *Bonhomme*'umuzun önceki türlü türlü yanılgılarının katkıda bulunduğunu da ayrıca belirtmek gerek. Bunların arasında devrim yapan bireyleri tinsel bir bağın bir arada tuttuğunu ve onların "kazan kaldırmaları"nın, yeni bir kavramı, sabit fikri, heyulayı, hayaleti, yani Kutsal'ı tahta oturtmakla sınırlı olduğu inancı vardır. Sanço onlara bu tinsel bağı kafalarından çıkarıp attırır ve böylece tasavvurunda onlar yalnızca "isyan" edebilen başıbozuk bir güruh haline gelirler. Ayrıca o, rekabetin herkesin herkese karşı savaşı olduğunu[522] duymuştur ve onun kutsallığı bozulmuş devrimiyle karılmış bu tümce, "isyanı"nın ana etmenini oluşturur.

> "Daha büyük bir açıklık getirmek için bir kıyas bulmaya çalışırken, beklenenin aksine aklıma Hıristiyanlığın kuruluşu geliyor," (sf. 423)

> "İsa" diye öğreniyoruz burada "bir devrimci değil, ayağa kalkan bir *isyancıydı*. Bu nedenle onun ilgilendiği *yegâne* şey 'yılanlar gibi zeki olun' idi." (agy)

Sanço'nun "beklenti"sine ve "yegâne"sine uygunluk açısından az önce İncil'den (Matta; 10:16) alıntılanan sözün ikinci, "ve güvercinler kadar saf olun" kısmının yer almaması gerekiyordu. İsa'nın burada ikinci kez, daha önce Moğollarla Zencilerin oynadığı rolü oynamak için tarihsel bir figür olarak sahne alması gerekti. İsa'nın mı isyanı, yoksa isyanın mı İsa'yı daha anlaşılır kılması amaçlanıyordu, yine belli değil. Azizimizin Hıristiyan-Cermen safdilliği, İsa'nın "tüm putperest dünyanın yaşam kaynaklarını kuruttuğu, dolayısıyla da mevcut devletin *nasıl olsa*" (bunu "o olmasa" diye okumalı) kuruyup solmasının kaçınılmaz olduğu" cümlesinde yoğunlaşıyor. (sf. 424) Vaiz minberindeki solmuş çiçek! Yukarıda "Antikler" bölümüne bakınız. Geri kalanına gelince, *credo ut intelligam*[523]; ya da "açıklık için bir kıyas" bulabilmek için inanıyorum.

Azizimizin aklına, her yerde, hem de yalnızca okurun karşısına "beklenenin aksine" çıktığı yerlerde, *kutsal* tarihten başka bir şey gelmediğini sayısız örnekle görmüş bulunuyoruz. "Beklenenin aksine" "*Yorum*"da da aklına geliyor yeniden. Burada 154. sayfada Sanço, eski Kudüs'teki "Yahudi eleştirmenlere", Hıristiyanların "Tanrı sevgidir" tanımına karşı şunları söyletiyor: "İşte görüyorsunuz, Hıristiyanların müjdelediği Tanrı pagan bir Tanrıdır; çünkü Tanrı sevgidir, o halde o Amor tanrısıdır, aşk tanrısıdır! –Ne var ki "beklenenin aksine" Yeni Ahit Yunanca yazılmıştır ve Hıristiyan "tanım" şöyledir: ό δεός άγάπη έστίν[524] (İncil; 1. Yuhanna, 4:16); oysa "Amor Tanrısı, aşk tanrısı"na Έρως denmektedir. Dolayısıyla Sanço hâlâ, "Yahudi eleştirmenler"in nasıl olup da άγάπη'i[525] έρως'e[526] dönüştürdükleri konusunda bize bir açıklama borçludur. Zira "*Yorum*"un bu pasajında İsa, yine "açıklık getirmek için", Sanço'yla karşılaştırılmaktadır. Gerçi birbirlerine çarpıcı biçimde benzediklerini; her ikisinin de "etli butlu varlıklar" olduklarını, ve en azından mutlu mirasçının her ikisinin varlığına, daha doğrusu biricikliğine inandığını kabul etmek gerekir. Sanço modern İsa'dır; tarih kurgusunun tamamının "hedefinde" onun bu "sabit fikri" bulunur.

Bize az önce kötü antitezler ve pörsümüş tumturaklı sözlerle aktarılan isyan felsefesi, son tahlilde türediciliğin (Parvenu, Emporkömmling, Emprogekommener, Empörer[527]) fiyakalı bir savunusundan başka bir şey değil. Her isyancı kendi "egoist eylemi" sırasında, genel koşullara aldırış etmeksizin üzerinde yükselmeye çalıştığı belirli bir mevcudiyetle yüz yüze gelir. Mevcut

olandan yalnızca bir köstek oluşturduğu ölçüde kurtulmaya çalışır; bunun dışında daha çok onu kendine mal etmeye çalışır. Fabrikatörlüğe "yükselen" dokumacı, bu yolla dokuma tezgâhından kurtulur ve onu terk eder; bunun dışında dünya her zamanki seyrini izlemeye devam eder. Ve bizim "büyüyen" isyancımız diğerlerinden, yalnızca, kendisi gibi birer türedi olmaları yolunda ikiyüzlü ahlaki talepte bulunur.[*76] Böylelikle Stirner'in tüm o kavgacı palavraları, Gellert fabllarının ahlaki kıssadan hisselerine ve burjuva sefilliğin spekülatif yorumlarına dönüşür.

Buraya kadar isyanın eylem dışında her şey olduğunu gördük. 342. sayfada ise şunu öğreniyoruz: "ele geçirme alçaklık değildir; aksine, *kendisiyle barışık egoistin saf eylemini* ifade eder." Bununla şu kastediliyor olsa gerek: *Birbiriyle barışık egoistlerin* eylemi. Zira aksi halde ele geçirme hırsızların uygarlık dışı ya da burjuvaların uygar "davranışına" karşılık gelir; dolayısıyla ilk durumda büyüme göstermez ikincisinde ise bir "isyan" olmaz. Şu da dikkate alınmalı ki, hiçbir şey yapmayan kendisiyle barışık egoiste, bu noktada "saf" eylem karşılık gelir; elbette bu ancak böylesine eylemsiz bir bireyden beklenebilecek bir eylemdir.

Yanı sıra, ayaktakımını yaratanın ne olduğunu da öğreniyoruz ve burada değişiklik olsun diye günah bilinci olarak karşımıza çıkanın, bir "yönerge" ve bu yönergeye inanç, Kutsal'a inanç olduğunu peşin peşin bilebiliriz:

> "Ancak, ele geçirmenin *günah* olduğu, suç olduğu; ancak bu yönerge bir ayaktakımı yaratır... bunun *yegâne* suçlusu eski günah bilincidir." (sf. 342)

Her şeyin suçlusunun bilinç olduğu inancı; onu bir isyancı, ayaktakımını da günahkâr yapan onun yönergesidir.

Bu günah bilincinin aksine egoist kendi kendini, daha doğrusu ayaktakımını aşağıdaki gibi ele geçirmeye kışkırtır:

> "Kendime diyorum ki: Gücüm nereye uzanıyorsa o benim mülkiyetimdir. Kendimi erişecek kadar güçlü hissettiğim her şeyin mülkiyetim olduğunu iddia ediyorum" vs. (sf. 340)

Demek ki Aziz Sanço kendisine, kendisine bir şey söylemek istediğini söylüyor; sahip olduğu şeye sahip olmaya davet ediyor ve gerçek ilişkisini bir güç ilişkisi olarak ifade ediyor; genel olarak tüm böbürlenmelerinin sırrını oluşturan bir açıklama. (Bakınız: "Mantık") Ardından, her an ne olabiliyorsa o

olan, yani neye sahip olabiliyorsa ona sahip olan bu adam, sermaye hesabı biçiminde faydalandığı aynileştirilmiş, gerçek mülkiyetini, olası mülkiyetinden, kâr-zarar defterinde alacağına kaydettiği aynileştirilmemiş "güç duygusu"ndan ayırıyor. Sıra dışı anlamda mülkiyetin muhasebesine katkıda bulunuyor.

Bu ağırbaşlı "söyleme"nin ne anlama geldiğini Sanço, daha önce de aktarılan bir pasajda ifşa etmişti:

> "...dersem eğer, bu da aslında boş bir laf olur."

Sanço devam ediyor:

> "Egoizm", "kökünü kazımak" için "mülkiyetsiz ayaktakımına" şöyle der: "İhtiyacın olan ne varsa ele geçir!" (sf. 341)

Bu "lakırdı"nın ne kadar "boş" olduğu, aşağıdaki örneğe bakıldığında hemen anlaşılabilir.

> "Napolyon, kralların topraklarını ne kadar yabancı bir şey olarak gördüyse Ben de bankerin servetini o kadar yabancı bir şey olarak görüyorum. Biz" ("Ben" birdenbire "Biz"e dönüştürülüveriyor) "onu *ele geçirmekten* hiç *çekinmiyoruz* ve bunun için gerekli araçların arayışı içerisindeyiz. Yani onun daha önce bizi korkutan o *yabancılık tinini* çekip alıyoruz üstünden." (sf. 369)

Ayaktakımına önerdiği serveti ele geçirerek "zapt etme" yolundaki iyi niyetli sözleri, bankerin servetinden "yabancılık tinini" ne kadar az "çekip aldığını" kanıtlıyor. "El atsın bakalım elinde ne kalacak!" Kalacak olan, bankerin serveti değil, işe yaramaz bir kâğıt parçası, bu servetin "cesedi"dir; "ölü bir köpek ne kadar köpekse" o da ancak o kadar servettir. Bankerin serveti, ancak mevcut üretim ilişkileri ve ekonomik ilişkiler çerçevesi içinde bir servettir. Ve ancak bu ilişkilerin hâkim olduğu koşullarda ve bu koşullar açısından geçerli olan araçlarla "zapt edilebilir". Eğer Sanço başka servetlere de dönüp bakacak olursa, bundan daha iç açıcı bir manzarayla karşılaşmayacaktır. Böylece, "kendisiyle barışık egoistin saf eylemi" son tahlilde son derece kirli bir yanlış anlamaya tekabül eder. Kutsal "hayaletiyle varılabilecek yer olsa olsa burasıdır."

Sanço, kendisine söylemek istediklerini kendisine söyledikten sonra, isyancı ayaktakımına da ona sufle ettiklerini söyletiyor. Zira, bir isyan olasılığına karşı, tüm köy meyhanelerinde basılıp kırsala dağıtılması gereken, kullanma talimatıyla birlikte bir bildiri hazırlamıştır. Bu bildiri, "Hinkende Botte"lerde[142] ve Nassau dukalığının almanağında kendisine yer verilmesini talep ediyor.

Sanço'nun *tendances incendiaires*'i[529] şimdilik kırsal bölgelerle, rençperler ve besleme çoban kızlar arasındaki propagandayla sınırlı. Şehirleri dâhil etmiyor olması, büyük ölçekli sanayiden "yabancılık tinini" ne kadar "çekip aldığının" bir başka kanıtıdır. Bu arada, "elimizden geldiğince layıkıyla hak edilmiş bir şöhretin yayılmasına katkıda bulunmak için" (*Wigand*, sf. 191), kaybolmaması gereken bu değerli doküman hakkında mümkün olduğunca ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz.

Bu bildiri ["Kitap"ın] 358. ve izleyen sayfalarında yer alıyor ve şöyle başlıyor:

> "Peki ama, siz ayrıcalıklı kimselerin mülkiyeti neyin sayesinde güvence altında?... Bizim kendimizi ona el atmaktan alıkoymamız sayesinde, yani *bizim* korumamız sayesinde... Sizin bize *zor* kullanmanız sayesinde."

Öncelikle kendimizi el atmaktan alıkoymamız, yani *bizim kendimize* zor kullanmamız sayesinde, sonra da, *sizin bize* zor kullanmanız sayesinde. *Cela va à merveille*.[530] Devam edelim.

> "Eğer saygımızı istiyorsanız, o halde onu bizim için makul bir fiyata *satın alın*... Bizim istediğimiz yalnızca layık olduğumuz fiyattır."

"İsyancılar" önce saygılarını kendileri için "makul" bir fiyata satmak istiyorlar, ardından da fiyatın ölçütünü "layıklık" olarak saptıyorlar. Önce keyfi bir fiyat, ardından da keyfiyetten bağımsız, ticari yasalar tarafından, üretim maliyeti ve arz-talep ilişkisi tarafından belirlenen bir fiyat.

> "Biz sizin mülkiyetinizi size bırakmak istiyoruz; bu Bırakma'yı gerektiği gibi telafi etmeniz şartıyla ...Sizler, biz elimizi attığımızda zor kullanıldığından şikâyet edeceksiniz.... Zor kullanmadan onları" (yani ayrıcalıklıların istiridyelerini) "ele geçiremeyiz" ... "Elinizden hiç ama hiçbir şey almak istemiyoruz."

Önce onu size "bırakıyoruz", ardından sizden alıyoruz ve "zor" kullanmak zorunda kalıyoruz; nihayetinde de sizden gene de hiçbir şey almak istemiyoruz. Ondan vazgeçmeniz durumunda biz onu size bırakıyoruz. Bir aydınlanma anında –ki yegâne aydınlanma anımız da bu–, söz konusu "bırakma"nın "el atmaya"ya ve "zor" kullanmaya karşılık geldiğini teslim ediyoruz, ama sonuçta sizden herhangi bir şey "almak"la suçlanamayız. Böylece mesele kapanmıştır.

> "Biz, alnımız ter içinde on iki saat boyunca durmadan çalışıyoruz; sizse bunun karşılığında bize birkaç kuruş veriyorsunuz. O halde siz de emeğinizin karşılığında *eşit* bir şey alın... *Eşitlikten* eser yok!"

"İsyankâr" rençperler, hakiki Stirnerci "yaratıklar" olarak ortaya koyuyorlar kendilerini.

> "Bundan hoşlanmadınız mı? Bizim çalışmamızın karşılığının o ücretle fazlasıyla karşılandığını, ama kendi çalışmanızın binleri hak ettiğini sanıyorsunuz. Oysa siz kendinizinkine bu kadar yüksek değer biçmeseydiniz ve bizimkini daha iyi değerlendirmemize müsaade etseydiniz, biz gerektiğinde sizin birçok bin taler karşılığında ortaya çıkardığınızdan çok daha iyisini ortaya çıkarırdık; ve siz sadece bizimki kadar bir ücret alsaydınız, daha çoğunu alabilmek için çok kısa sürede daha çalışkan hale gelirdiniz. Eğer siz, bize, kendi işimizden on kat yüz kat daha değerli görünen bir iş yapacak olsaydınız, e" (e seni gidi iyi, sadık uşak![531]) "o zaman bunun karşılığında yüz kat fazlasını alırdınız. Öte yandan biz sizin için, karşılığını bize sıradan yevmiyeden fazlasına pazarlayacağınız şeyler imal etmeyi düşünüyoruz."

İsyancılar önce işleri karşılığında kendilerine çok az ücret verildiğinden yakınıyor. Ama sonunda, ancak daha yüksek yevmiyeler alırlarsa, "sıradan yevmiyeden fazlasına" pazarlanacak bir iş çıkaracaklarına söz veriyorlar. Sonra, hele önce daha iyi bir ücret alabilseler, olağanüstü işler çıkaracaklarını sanıyorlar. Ama aynı zamanda kapitalistten ancak onun "ücreti" kendilerinin ücretiyle eşit düzeye çekildiğinde olağanüstü bir performans göstermesini bekliyorlar. Nihayet, kârı –o olmadan hem onların hem de kapitalistin yok olacağı– sermayenin bu zorunlu biçimini, emek ücretine dönüştüren o ekonomik hokkabazlığı gerçekleştirdikten sonra, "kendi işlerinden" "yüz kat fazlasını", yani kendi kazandıklarından yüz kat fazlasını ödemek gibi bir mucize gerçekleştiriyorlar. Eğer Stirner'in "ağzından çıkanla söylemek istediği aynıysa", yukarıdaki cümlenin anlamı budur. Ama eğer bu yalnızca üslup bakımından düştüğü bir hataysa, eğer bir bütün olarak isyancılara, *her birinin* kazandığının yüz katı fazlasını teklif ettiriyorsa, o halde onlara, günümüzde her bir kapitalistin zaten sahip olduğu şeyi kapitalistlere teklif ettiriyordur. Kapitalistin çalışmasının, sahip olduğu sermayeye bağlı olarak sıradan tek bir işçinin çalışmasının on, daha doğrusu yüz kat daha büyük bir değere sahip olduğu aşikâr. Demek ki Sanço her zaman olduğu gibi bu durumda da her şeyi olduğu gibi, eski tas eski hamam bırakıyor.

> "Elbette husumetimizi halletmek niyetimiz; iş ki, artık hiç kimsenin bir diğerine herhangi bir şey armağan etmek zorunda kalmadığı konusunda hemfikir olalım. Hatta o zaman, bizzat biz, sakatlara, ihtiyar ve hastalara, açlıktan ve yokluktan aramızdan ayrılmamaları için makul bir ödeme

> yapacak kadar da ileri gideriz. Zira yaşamalarını istiyorsak, arzumuzun yerine getirilmesini *satın almamız* yakışır alır: *Satın almak* diyorum; yani, sefil bir *sadakayı* kastetmiyorum."

Sakatlar vs. hakkındaki bu duygusal bölüm, Sanço'nun "isyancı" rençperlerinin şimdiden burjuva bilinç düzeyine; yani birbirlerine hiçbir şey armağan etmedikleri gibi kendilerine hiçbir şeyin armağan edilmesini de istemedikleri ve bir ilişkide, bu ilişki bir alım satım ilişkisine dönüşür dönüşmez, her iki tarafın onuruyla çıkarının güvence altına alınmış olduğuna inandıkları düzeye "yükselmiş" olduklarını kanıtlamayı amaçlıyor.

Sanço'nun hayalinde isyan eden halkın bu gürleyen bildirisini, bir toprak sahibi ile rençperi arasında geçen bir diyalog formundaki kullanma talimatı izlemektedir. Bu sefer, efendi Szeliga gibi, işçiler de Stirner gibi davranmaktadır. Bu kullanma talimatında, İngiliz grevleri ve Fransız işçi birlikleri *a priori* olarak Berlin usulü yorumlanmaktadır:

> Rençperlerin sözcüsü: "Sende ne var?"
>
> Toprak sahibi: "1000 morgenlik[532] toprağım var."
>
> Sözcü: "Ben senin rençperinim. Dolayısıyla bundan böyle 1 Taler yevmiye karşılığında senin toprağını işleyeceğim."
>
> Toprak sahibi: "O halde başka birini tutarım."
>
> Sözcü: "Kimseyi bulamazsın. Çünkü biz rençperler artık başka koşullar altında çalışmayacağız. Daha düşük ücrete çalışmaya aday olacak olan da bizden korksun. İşte hizmetçi kız, o da şimdi bu kadar talep ediyor. Artık daha düşük fiyata çalışacak kimseyi bulamazsın."
>
> Toprak sahibi: "Ay, o zaman iflas ederim!"
>
> Rençperler koro halinde: "O kadar telaş etme! Biz ne kadar kazanıyorsak sen de elbette o kadar kazanırsın. Aksi olursa, bizim gibi yaşayabilmene yetecek kadarını sana bırakırız. –Eşitlikten eser yok!"
>
> Toprak sahibi: "Ama ben daha iyi yaşamaya alışmışım!"
>
> Rençperler: "Buna bir itirazımız yok, ama bu bizim sorunumuz değil. Daha çok tasarruf yapabilirsin ne de olsa. Sen daha iyi yaşayasın diye biz kendimizi rayicin altında mı kiralayalım?"
>
> Toprak sahibi: Ama sizin gibi eğitimsizlerin bu kadar fazlasına ihtiyacı yoktur ki!"
>
> Rençperler: "İyi ya, tahminen ihtiyacımız olan eğitimi görebilmek için biraz daha fazla alıyoruz işte."

Toprak sahibi: "Peki ama zenginleri böyle iflasa sürüklerseniz sanata ve bilime kim destek olacak?"

Rençperler: "Eee işte, bunu sağlayacak olan niceliktir; hepimiz katkıda bulunuruz, bu da epey bir yekûn eder. Kaldı ki siz varlıklı kişiler zaten sadece en yavan kitapları ve gözü yaşlı Meryem Ana resimlerini satın alıyor ya da dansçı kızların kıvrak bacaklarına para ödüyorsunuz."

Toprak sahibi: "Ah şu kahrolası eşitlik!"

Rençperler: "Hayır, saygıdeğer beyefendi, eşitlikten eser yok! Biz yalnızca hak ettiğimiz değeri görmek istiyoruz. Ve siz bizden daha fazlasını hak ederseniz eğer, bu durumda yine de bizden daha değerli sayılmalısınız. Biz yalnızca *layık olduğumuz fiyatı* istiyoruz ve ödeyeceğiniz ücretin karşılığını layıkıyla vermeyi düşünüyoruz."

Sanço, bu dramatik başyapıtın sonunda, "rençperlerin birlik ve beraberlikleri"nin elbette "gerekli" olacağını kabul ediyor. Ne var ki bunun nasıl olacağını kendisinden öğrenemiyoruz. Öğrendiğimiz tek şey, rençperlerin niyetlerinin, mevcut üretim ilişkilerini ve ekonomik ilişkileri herhangi bir şekilde değiştirmek değil, yalnızca toprak sahibini, onun harcamalarının kendi harcamalarını aştığı kadarını kendilerine vermeye zorlamaya çalışmalarıdır. *Dépense*'lerdeki[533] bu farkın, proleterler kitlesine dağıtılması durumunda her birinin payına önemsiz bir miktar düşeceği ve bunun o proleterlerin konumunda en ufak bir değişikliğe yol açmayacağı, bizim iyi niyetli *Bonhomme*'umuzun umurunda değil. Bu kahraman rençperlerin tarımsal gelişim sürecinin hangi aşamasına ait oldukları, dramanın bitiminin hemen ardından, "ev içi uşaklara" dönüştüklerinde ortaya çıkıyor. Yani, iş bölümünün henüz pek az gelişmiş olduğu, genel olarak da tüm komplonun "nihayetinde" toprak beyinin rençperlerin sözcüsünü samanlığa çekip kırbaçlamasıyla "sonuçlanmaya" mahkûm olduğu ataerkil koşullarda yaşıyorlar. Oysa daha uygar ülkelerde kapitalist meseleyi, çalışmayı bir süreliğine durdurup işçileri "kendi hallerine bırakarak" halleder. Eserini icra ederken Sanço'nun genel olarak ne kadar pratik hareket ettiği, olabilirlik sınırları içerisinde ne kadar kaldığı, rençperlere bir turnout[534] yaptırmaya kalkışmak gibi kapıldığı tuhaf fikri bir kenara bırakırsak, özellikle "hizmetçi kızlar"ın koalisyonundan anlaşılmaktadır. Dünya pazarındaki hububat fiyatlarının, arz talep ilişkisine göre değil de Doğu Pomeranya rençperlerinin ücret taleplerine göre düzenleneceğine inanmak nasıl bir rahatlıktır! Rençperlerin edebiyat, son resim sergisi ve o günün ünlü dansçıları hakkındaki şaşırtıcı ara açıklaması ise tam bir bomba etkisi yaratıyor; toprak sahibinin sanat ve bilime dair sorusu üzerine gelse bile. Adamlar, bu edebi

sohbet başlar başlamaz gayet dostane oluyor ve sıkıntı içindeki toprak beyi bile, sanat ve bilime dair *dévoûment*'ini[535] ortaya koymak için karşı karşıya bulunduğu iflas tehdidini bir an unutuveriyor. Sonunda isyancılar ona iyi niyetleri konusunda teminatta bulunuyor ve ne haksız çıkarlarla ne de yıkıcı eğilimlerle, aksine saf ahlaki güdülerle hareket ettiklerine dair rahatlatıcı açıklamada bulunuyorlar. Yalnızca layık oldukları fiyatı istiyor ve daha yüksek fiyata layık olacaklarını onurları ve vicdanları üzerine ant içiyorlar. Bütün bu meselenin yegâne amacı herkesin payına düşeni, dürüst ve ucuz kazancını, "dürüstçe kazanılmış hazzı"nı güvence altına almasıdır. Bu fiyatın birkaç edebiyat meraklısı rençperin ahlaki isyanına değil, emek pazarının durumuna bağlı olduğu bilgisine sahip olmalarını elbette bizim safdillerden beklemek yanlış olur.

Bu Doğu Pomeranyalı isyancılar o kadar mütevazı ki, kendilerine çok daha başka şeyler yapma gücü veren "birlik ve beraberliklerine" rağmen, eskisi gibi rençper kalmak istiyor ve en büyük arzuları "bir Taler yevmiye" almaktan ibaret. Dolayısıyla onların, ellerine düşmüş olan toprak sahibini değil de; tersine toprak sahibinin onları sorguya çekiyor olmasında bir tutarsızlık yok.

"Uşağın" "kararlı cesareti" ve "güçlü özgüveni" aynı zamanda onun ve yoldaşlarının kullandığı "kararlı" ve "güçlü" dilde de ifade ediyor kendini. "Tahminen –eee işte– bunu sağlayacak olan niceliktir –saygıdeğer beyefendi– bu da epey bir yekûn eder –yine de." Daha önce bildiride şunları okumuştuk: "Gerektiğinde –e– imal etmeyi düşünüyoruz – muhtemelen, belki vs." İnsan, rençperlerin harika at Clavileño'ya binmiş olduklarını sanıyor.[*77]

Demek ki Sanço'muzun onca gürültülü "isyanı" son tahlilde kendisini tamamen bir iş durdurmayla, ama sıra dışı anlamda, yani Berlin usulü bir iş durdurmayla sınırlı tutuyor. Oysa uygar ülkelerde gerçek iş durdurmalar, işçi hareketinin daima tali bir parçasını oluşturur. Çünkü işçilerin birbiriyle daha genel bağları farklı hareket biçimlerine yol açtığından, Sanço, iş durdurmanın küçük burjuva karikatürünü dünya tarihsel mücadelenin nihai ve en yüksek biçimi olarak resmetmeye çalışıyor.

İsyan dalgaları şimdi bizi alıp, süt ile balın bolluktan taştığı[537], her gerçek İsrailoğlu'nun kendi incir ağacının altına oturduğu ve "uzlaşma" "milenyum"unun[538] başladığı, vaat edilmiş toprakların kıyısına atıyor.

## III. Birlik

İsyan konulu bölümde önce Sanço'nun böbürlenme örneklerini topladık, ardından da "kendisiyle barışık egoistin saf eyleminin" pratik akışını izledik. "Birlik" konusunda ise bunun tersini yapacağız: Önce verili kurumları inceleyeceğiz, ardından da azizimizin bu kurumlara dair illüzyonlarını bunlarla karşılaştıracağız.

### *1. Toprak Mülkiyeti*

> "Toprağı artık toprak sahiplerine bırakmak istemiyor, aksine onu *kendimiz* için elde etmeyi arzuluyorsak, o halde bu amaca ulaşmak için birleşir, "*kendini mülkiyet sahibi haline getiren* bir *birlik*, bir société" (topluluk) "oluştururuz. Eğer başarılı olursak, onlar toprak sahibi olmaktan çıkar." "Toprak" o zaman "onu ele geçirenlerin mülkü olur... Ve bu tekillerin bütün bir kitle olarak, toprak karşısındaki tutumları, tekilleşmiş bireylerin ya da *propriétaire*[539] denilen kimselerin tutumundan daha az keyfi olmayacaktır. Dolayısıyla bu durumda da mülkiyet var olmaya, hatta '*münhasır*' mülkiyet olarak da var olmaya devam edecek. Zira *insanlık*, bu büyük topluluk, *tekili* mülkiyetinden dışlayarak belki de ona bunun yalnızca bir bölümünü mükâfat olarak kiralar... Bu böyle de kalır ve böyle olacaktır. *Herkesin pay* sahibi olmak istediği şey, ona tek başına sahip olmak isteyen tekilin elinden alınacak ve *ortak mülkiyete* dönüştürülecektir. *Ortak mülkiyet* olduğundan herkes onda bir *paya* sahip olacak ve bu pay onun mülkiyetidir. Nitekim mevcut eski koşullarımızda da beş mirasçıya ait olan bir ev onların ortak mülküdür; ancak ederinin beşte biri her birinin kendi mülkiyetidir." (sf. 329, 330)

Bizim cesur isyancılarımız bir birlik, bir topluluk oluşturduktan ve bu biçim altında bir toprak parçası ele geçirdikten sonra bu "*société*", bu tüzel kişilik, "*kendini mülkiyet sahibi* haline getirir". Sanço, herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için, hemen ardından ekler: "Bu topluluk tekili mülkiyetten *dışlar* ve belki ona bunun yalnızca bir parçasını mükâfat olarak kiralar." Sanço, kendi komünizm tasavvurunu, kendine ve "Birlik"ine bu şekilde edindirir. Okur, Sanço'nun vurdumduymazlığı içinde komünistleri, toplumu, her tekile "sahip olduklarını" ödünç veren en yüksek mülk sahibi yapmak istemekle suçladığını hatırlayacaktır.

Ayrıca Sanço taraftarlarına "ortak mülkiyetten pay" vaadinde bulunuyor. Sonra ileride başka bir vesileyle, aynı Sanço, yine komünistlere karşı şunu söylüyor: "Servetin, ondan bir pay almama izin veren topluma ait olması ya da tek tek

mülkiyet sahiplerine ait olması, benim açımdan aynı zoru ifade ediyor; çünkü ikisi üzerinde de karar gücüm yok." (Bu nedenle de onun "topluluk"u ondan, onun tek başına sahip olmasını istemediği şeyi "elinden alır", böylece ona genel iradenin gücünü hissettirir.)

Üçüncü olarak burada yine burjuva mülkiyeti sıkça suçladığı "münhasırlık"la karşılaşıyoruz; öyle ki, "üzerinde dönüp durduğu sefil nokta bile kendisine ait değildir". O daha çok [derebeyine] angaryada bulunan sefil ve mazlum bir köylü olarak burada eğleşme hakkına ve gücüne sahiptir sadece.

Dördüncü olarak, Sanço burada, şimdiye kadar var olan ya da tasarlanan tüm toplum biçimlerinde hoşnutsuzlukla keşfettiği tımar[540] sistemini benimsiyor. Fetihçi "topluluk" aşağı yukarı, Roma eyaletlerini fetheden ve buralarda eski kabile sistemiyle iç içe geçmiş kaba bir tımar sistemi kuran yarı barbar Cermenlerin "birlikleri" gibi hareket ediyor. Her bireye bir parça toprağı "mükâfat" olarak veriyor. Sanço'nun ve 6. yüzyıl Cermenlerinin bulundukları aşamada tımar sistemi "mükâfat" sistemiyle elbette henüz pek çok bakımdan örtüşür.

Kaldı ki, Sanço'nun burada yeniden saygınlık kazandırdığı kabile mülkiyetinin kısa süre içinde tekrar günümüz mülkiyet ilişkilerine dönüşmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemeye bile gerek yok. Sanço'nun kendisi de bunu hissediyor, zira şöyle haykırıyor: "Bu böyle *kalır*, ve" (güzel bir ve!) "*böyle olacaktır*." Ve nihayet, beş mirasçıya ait olan ev örneğiyle eski ilişkilerimizin çerçevesini aşmaya en ufak bir niyeti olmadığını kanıtlıyor. Onun, toprak mülkiyetinin örgütlenmesine dair tüm planı, dolambaçlı bir tarihsel yoldan bizi gerisin geri, Alman imparatorluk kentlerinin veraset yoluyla geçen küçük burjuva tasarruf hakkına ve aile mülkiyetine götürmekten ibaret.

Sanço, bizim eski, yani bugünkü mevcut ilişkilerimizden yalnızca, tekillerin ya da *propriétaire*'lerin toprak mülkiyeti karşısında "keyfi" tutum takındıklarına dair hukuki saçmalığı benimsemiştir. "Birlik"te bu sanal "keyfiyet", "topluluk" tarafından sürdürülecekmiş. Toprağa ne olacağı "Birlik" için o kadar ehemmiyetsiz ki "topluluk" "belki" tekillere parseller kiralar, belki de kiralamaz. Tüm bunlar hiç önemli değil. – Toprağın işlenmesinin belirli bir biçimde örgütlenmesiyle, faaliyetin belirli bir biçiminin belirlendiğini ve iş bölümünün belirli bir aşamasına tabi kılındığını elbette bilemezdi Sanço. Ama onun dışındaki herkes, Sanço'nun burada sunduğu, angarya yerine getiren küçük köylülerin durumunun "her birinin kadir-i mutlak bir Ben haline" gelebilmekten ne kadar uzak olduğunu ve sahip oldukları o sefil parselin mülkiyetinin, öve öve

göklere çıkarılan "her şeyde mülkiyet" ile yakından uzaktan ilgisi bulunmadığını kavrar. Gerçek dünyada bireylerin ekonomik ilişkileri onların üretim tarzına bağlıdır; bu yüzden de Sanço'nun "belki"si onun Birlik'ini belki tamamen boşa çıkarıyor. "Belki de", daha doğrusu hiç kuşkusuz, burada Sanço'nun Birlik içi ilişkiler konusundaki hakiki görüşü, yani egoist ilişkinin temelinin Kutsal olduğu görüşü, şimdiden meydana çıkıyor.

Sanço burada gelecekteki Birlik'inin ilk "düzenleme"siyle gün ışığına çıkmaktadır. "Anayasasız" hale gelme uğraşısındaki isyancılar, bir toprak mülkiyeti "anayasası" "seçerek" "kendi kendilerini düzenlerler". Yeni "kurumlar"dan pek de parlak beklentilere sahip olmamakla Sanço'nun ne kadar haklı olduğunu görüyoruz. Ama yanı zamanda "sosyal becerileri yüksek kişiler" arasında yüksek bir mevkide bulunduğunu "ve toplumsal düzenlemeler konusunda olağanüstü bir yaratıcılık" sergilediğini de görüyoruz.

### *2. Emeğin Örgütlenmesi*

> "Emeğin örgütlenmesi, bizim için başkaları tarafından yapılabilen, hayvan kesimi, ekip biçme vb. gibi işlerle ilgilidir sadece. Bunların dışındakiler egoist işler olarak kalır; zira hiç kimse senin yerine senin müzik bestelerini yapamaz, senin resim taslaklarını hazırlayamaz vb. Hiç kimse Raffael'in eserlerini onun yerine yapamaz. Bunlar, tek bir kişinin, ancak bu biricik kimsenin kendisinin yapabileceği işlerdir; oysa diğerleri *insani* işler" (sf. 356'da bunlar, "*kamu yararına*" işlerle özdeşleştirilmişti) "olarak adlandırılmayı hak ediyor; çünkü bunlarda özgül katkı pek önemli değildir ve hemen hemen *her insan* bunları yapmayı öğrenebilir." (sf. 355)
>
> "Rekabet koşullarında olduğu gibi, tüm vaktimizi ve enerjimizi almaması için, insani işler konusunda anlaşmaya varmamız daima yararlıdır... Peki ama, kimin için zaman kazanılacak? Bir insan, tükettiği emek gücünü yeniden yerine koymak için gerekenden daha fazla zamana niye ihtiyaç duyar? Komünizm bu soruya bir cevap vermiyor. Niye? İnsan olarak payına düşeni yerine getirdikten sonra, biricik olarak kendinden memnun olmak için." (sf. 356, 357)
>
> "Çalışma yoluyla bir devlet başkanının, bakanın vb. resmî görevlerini yerine getirebilirim. Bu makamlar yalnızca genel bir eğitimi, yani herkesçe ulaşılabilen bir eğitimi gerektirir... Ne var ki herhangi biri bu makamlara gelebilse de, bunlara deyim yerindeyse hayat verecek, önem kazandıracak olan, tekilin biricik, yalnızca kendisine ait gücüdür. Genel

olarak salt bir memur ya da bakan olarak kendisine maaş ödenirse, görevini sıradan bir insan gibi değil de, biricikliğinin kudretini katarak yerine getirişi henüz ödenmiş olmaz. İşini sizin takdirinizi kazanacak şekilde yerine getirdiyse ve siz de Biricik'in takdire şayan kudretinden faydalanmaya devam etmek istiyorsanız, o halde ona yalnızca insani işler yerine getiren basit bir insan olarak ödeme yapmazsınız, aksine ona ancak biricik işler yerine getiren biri olarak ödemede bulunmanız gerekir." (sf. 362, 363)

"Eğer binlerce kişiye memnunluk verebiliyorsan, o binlerce kişi bunun karşılığında ücretini verecektir. Çünkü yapmamak senin elindedir; bu yüzden de senin eylemini satın almak zorundalar." (sf. 351)

"Benim biricikliğim için, insan olarak yaptıklarımda olduğu gibi, genel bir fiyat saptamak mümkün değildir. Yalnızca bir insan olarak yaptığım işler için bir tarife belirlenebilir. Yani insani işler için elbette genel bir tarife belirleyin, fakat biricikliğinizin kazancından kendinizi etmeyin." (sf. 363)

Birlik'te emeğin örgütlenmesinin bir örneği olarak 365. sayfada daha önce sözü edilen kamusal fırın veriliyor. Bu kamusal kurumlar, yukarıda varsayılan Vandal parselleme koşulları altında gerçek birer mucize olmalı.

Önce insani işler örgütlenmeli ve bu sayede kısaltılmalı ki Straubingli Kardeş[143] erkenden paydos ettiğinde "biricik olarak kendinden memnun olabilsin" (sf. 357); bu arada sayfa 363'te Biricik'in "memnun oluşu", onun ekstra kazancına dönüşüyor. Sayfa 363'te Biricik'in yaşam ifadesi sonradan, insani işlerin ardından gelmez, aksine insani işler ayrıca yerine getirilebilmekte ve bir ek ücret gerektirmektedir. Aksi takdirde meselesi kendi biricikliği değil, daha yüksek bir ücret olan Biricik, biricikliğini rafa kaldırıp topluma inat sıradan insanlara ve kendisine eşek şakası yapmakla yetinebilirdi.

Sayfa 356'ya göre insani işler, kamu yararına işlerle örtüşmektedir; ama 351. ve 363. sayfaya göre biricik iş, kamu yararına ya da en azından birçok kişinin yararına bir iş olarak ekstradan ücretlendiriliyor olmasıyla değerini ortaya koymaktadır.

Demek ki Birlik'te emeğin örgütlenmesi, insani işlerin biricik işten ayrılmasından, insani iş için bir rayicin belirlenmesinden ve biricik iş karşılığında ek bir ücret alma uğruna Yahudi pazarlığından ibarettir. Bu ek ücret de yine çifte bir ücrettir; biri, *insani* işin yerine getirilmesindeki biriciklik için ve diğeri de *biricik* işin yerine getirilmesindeki biriciklik için. Bu ise bir o kadar

karmaşık bir muhasebeyi gerektirir; zira dün biricik bir iş olan şey (ör. 200 numaralı pamuk ipliği eğirmek), bugün insani bir iş haline gelir ve insani işlerin yerine getirilmesindeki biriciklik, aralıksız olarak özelde bir kendi kendini *moucharderie*'yi[541] ve kamu çıkarı için genel *moucharderie*'yi gerektirir. Bu son derece önemli örgütlenme planı, demek ki, bugün var olan ve bütün iktisatçılarca açıklanmış olan arz ve talep yasasının, tümüyle küçük burjuva tarzda kendine mal edilmesine karşılık gelir. Sanço, biricik olduğunu ilan ettiği işlerin fiyatını, örneğin bir dansçının, mükemmel bir doktor ya da avukatın fiyatını belirleyen yasanın Adam Smith tarafından çoktan açıklanmış olduğunu ve Amerikalı Cooper tarafından da değerinin tahmin edildiğini görebilirdi. Daha yeni kuşak iktisatçılar, bu yasadan hareketle, *travail improductif*'in[542] yüksek kazancı ile rençperlerin düşük kazancını, genel olarak emek ücretindeki eşitsizliği açıklamışlardır. Böylelikle tanrının yardımıyla yine rekabete; ama sersefil duruma düşmüş bir rekabete varmış bulunuyoruz. O kadar sefil bir durumda ki Sanço, daha önce 14. ve 15. yüzyılda görüldüğü türden yasalar aracılığıyla bir tarifelendirmeyi, emek ücretinin belirlenmesini önerebiliyor.

Sanço'nun burada gün ışığına kavuşturduğu tasavvurun, aynı şekilde tamamen yeni bir şey olarak Mesih beyde, Holsteinlı Dr. Georg Kuhlmann'da[543] da rastlandığına dikkat çekmekte fayda var.

Burada Sanço'nun insani emek olarak andığı şey, onun bürokratik fantezilerini bir kenara bırakırsak, genelde makine işiyle kastedilen ve sanayi geliştikçe gidererek daha çok makinelere devredilen işlerle aynı şeydir. Doğrusu, toprak mülkiyetinin yukarıda sözü edilen örgütlenmesi nedeniyle "Birlik"te makine kullanımı olanaksızdır; dolayısıyla da kendileriyle barışık angarya çalışan köylüler, bu işler konusunda bir anlaşmaya varmayı tercih ederler. "Başkanlar" ve "bakanlar" hakkındaki yargısını Sanço, *this poor localized being*[544], Owen'ın söylediği gibi yalnızca dolaysız çevresine bakarak oluşturuyor.

Her zaman olduğu gibi burada da Sanço verdiği pratik örneklerle talihsizlik yaşıyor. O, hiç kimsenin "senin yerine beste yapamayacağını, resimlerinin taslaklarını tamamlayamayacağını, Raffael'in eserlerini onun yerine yapamayacağını" düşünüyor. Oysa Sanço, Requiem'in büyük bölümünü Mozart'ın kendisinin değil bir başkasının bestelediğini ve eseri tamamladığını[144], Rafael'in fresklerinin çok azını bizzat kendisinin "yaptığını" pekâlâ bilebilirdi.

Sanço, emeğin örgütleyicileri[145] denen kimselerin, her bir tekilin tüm faaliyetini örgütlemek istediğini sanıyor. Oysa tam da onlar, örgütlenmesi

gerektiğini savundukları doğrudan üretken emek ile doğrudan üretken olmayan emek arasında ayrım yaparlar. İkincisine gelince; Sanço'nun sandığı gibi herkesin Raffael'in yerine çalışmasını değil, aksine içinde bir Raffael barındıran herkesin hiçbir engelle karşılaşmadan kendini yetiştirebilmesi gerektiğini düşünüyorlar. Sanço, Raffael'in eserlerini, yaşadığı dönemde Roma'da mevcut olan iş bölümünden bağımsız olarak yarattığını sanıyor. Oysa Raffael'i, Leonardo da Vinci ve Tizian ile karşılaştırırsa, Raffael'in eserlerinin Roma'nın Floransa'nın etkisi altında gösterdiği gelişmeye ve Leonardo da Vinci'nin Floransa'daki şartlara, daha sonraları da Tizian'ın Venedik'in gösterdiği tamamen farklı gelişmeye ne kadar bağlı olduğunu görebilirdi. Diğer her sanatçıyı olduğu gibi Raffael'i de koşullayan, kendisinden önce icra edilen sanatın kaydettiği teknik ilerlemeler, kendi yerelindeki toplumsal örgütlenme ve iş bölümü, son olarak da kendi yerelinin ilişki içinde bulunduğu tüm ülkelerdeki iş bölümüydü. Raffael gibi bir bireyin yeteneğini geliştirmesi, tamamıyla arza bağlıdır ki bu da yine iş bölümüne ve bu iş bölümünün ürünü olarak insanların sahip olduğu eğitim koşullarına bağlıdır.

Stirner burada, bilimsel ve sanatsal emeğin biricikliğini ilan ederek, burjuvaziden çok daha geri bir noktada duruyor. Günümüzde bu "biricik" faaliyeti örgütlemenin gerekli olduğu sonucuna çoktan varılmıştır. Horace Vernet, resimlerini "yalnızca bu biricik'in yapabileceği" bir iş olarak görseydi eğer, bunların onda birini bile çizmeye zaman bulamazdı. Paris'te vodvillere[146] ve romanlara olan büyük talep, bu ürünlerin üretimi için gereken bir emek örgütlenmesini beraberinde getirdi ve bu örgütlenme hâlâ, Almanya'daki "biricik" rakiplerinden daha iyi ürün vermektedir. Astronomide Arago, Herschel, Encke ve Bessel gibi insanlar, ortak gözlemler örgütlemeyi gerekli gördüler ve ancak ondan sonra birtakım kayda değer sonuçlar elde ettiler. Tarih yazımında "biricik"in herhangi bir başarı gösterebilmesi kesinlikle imkânsızdır. Ve bu alanda da, emeğin örgütlenmesi sayesinde Fransızlar çok uzun zaman önce diğer tüm ulusları geride bıraktılar. Bu arada, modern iş bölümüne dayalı tüm bu örgütlenmelerin hâlâ son derece sınırlı sonuçlar doğurduğu ve ancak önceki dar kafalı parçalanmışlıkla karşılaştırıldığında ileri bir adımı temsil ettiği elbette aşikârdır.

Ayrıca Sanço'nun emeğin örgütlenmesini komünizmle karıştırdığını ve hatta "komünizm"in, onun bu örgütlenmeye dair tereddütlerine bir yanıt vermemesine şaşırdığını özellikle vurgulamak gerek. Tıpkı Gaskonyalı bir köy çocuğunun, Arago'nun Tanrının hangi yıldızı mesken tuttuğu sorusuna yanıt verememesi karşısında şaşırması gibi.

Sanatsal yeteneğin belirli bireylerin elinde yoğunlaşması ve bununla bağlantılı olarak geniş yığınlar arasında bu yeteneğin bastırılması, iş bölümünün bir sonucudur. Belirli toplumsal koşullar altında herkes kusursuz birer ressam olsaydı bile, bu, onların aynı zamanda orijinal birer ressam olma olasılığını da ortadan kaldırmazdı. Yani burada da "insani" emek ile "biricik" emek arasında ayrım yapmak tam bir saçmalık olur.

Toplumun komünist bir örgütlenmesinde, her halükârda, sanatçının tamamen iş bölümünden kaynaklanan yerel ve ulusal darlığa hapsedilmesi olasılığı ortadan kalkacağı gibi bireyin, yalnızca ressam, heykeltıraş vb. olacağı şekilde ve sırf adının bile mesleki gelişiminin darlığını ve iş bölümüne bağımlılığını yeterince ifade eden belirli bir sanat dalına mahkûm edilmesi de ortadan kalkacaktır. Komünist bir toplumda ressamlar yoktur, tersine olsa olsa başka şeylerin yanı sıra resimle de meşgul olan insanlar vardır.

Sanço'cu emeğin örgütlenmesi, tüm bu felsefi "töz" şövalyelerinin tumturaklı söylemlerle içlerini ne kadar çok rahatlattıklarını açıkça gösteriyor. Üzerine koca koca laflar ettikleri "töz"ün "özne"ye tabi kılınmasının, "özne"ye egemen olan "töz"ün bu öznenin basit bir "arazına" indirgenmesinin salt bir "boş gevezelik"ten ibaret olduğu ortaya çıkıyor.[*78] Bu nedenle, akıllılık edip, bireyleri belirli koşullara ve faaliyet biçimlerine tabi kılan iş bölümünü, maddi üretimi ve maddi ilişkileri incelemekten kaçınırlar. Onlar açısından genel olarak tek sorun, mevcut dünyayı yorumlamak için yeni söylemler bulmaktır. Bunlar, gülünç bir böbürlenmeden ibaret hale geldikçe bu insanlar o ölçüde dünyanın üzerine yükseldiklerini düşünmekte ve kendilerini bu dünyanın karşısında konumlandırmaktalar. Sanço bu durumun acınası bir örneğini oluşturuyor.

### *3. Para*

> "Para bir metadır ve gerçekten de önemli bir *araç* ya da kudrettir. Çünkü serveti donup katılaşmaktan korur, akıcı bir halde tutar ve onun iş hacmini etkiler. Daha iyi bir değiş tokuş aracı biliyorsanız, mesele yok; ama o da yine bir çeşit para olacaktır." (sf. 364)

353. sayfada para, "sürümü olan ya da dolaşımda bulunan bir mülkiyet" olarak tanımlanıyor.

Demek ki "Birlik"te para, her türlü kişisellikten arındırılmış olan bu tamamen toplumsal mülkiyet, muhafaza edilmektedir. Sanço'nun burjuva bakış açısına nasıl da saplanıp kaldığını, daha iyi bir değiş tokuş aracına dair sorduğu soru

gösteriyor. Önce, bir değiş tokuş aracının genel olarak gerekli olduğunu varsayıyor, ardından da paranın dışında bir değiş tokuş aracı tanımıyor. Meta taşıyan bir geminin, bir trenin de birer değiş tokuş aracı olması onu ilgilendirmiyor. Yani, yalnızca değiş tokuş aracından değil de özel olarak paradan söz edebilmek için, paranın, evrensel olarak sürümü olan ve dolaşımda olan bir değiş tokuş aracı olduğu, her tür mülkiyeti akıcı halde tuttuğu vb. gibi diğer belirlenimlerini de dâhil etmek durumunda kalıyor. Dolayısıyla, meseleye Sanço'nun bilmediği, ama tam da parayı para yapan ekonomik belirlenimler ve onlarla birlikte bir bütün olarak günümüzdeki mevcut durum, sınıf ekonomisi, burjuvazinin egemenliği vb. de dâhil oluyor.

Bu arada bize öncelikle Birlik'teki parasal krizlerin –son derece orijinal– seyri hakkında açıklamalarda bulunuluyor.

Şu soru ortaya çıkıyor:

> "Para nereden elde edilecek? ... Yokluğu ortaya çıkabilecek olan parayla değil, onun yeteneği ile ödeme yapılır ki bizi kudretli kılan yegâne şey budur... Size zarar veren para değildir, aksine onu elde etme konusundaki kudretsizliğinizdir.[546]"

Ardından ahlaki nasihat geliyor:

> "Bırakın kudretiniz etkisini göstersin, toparlanın; böylece para yoksunluğu, sizin paranızın, sizin damganızı taşıyan paranın yoksunluğunu çekmezsiniz... Sonra bilmelisin ki, ne kadar gücün varsa o kadar paran vardır; çünkü kendine sağlayabildiğin nüfuz kadar değerin vardır." (sf. 353, 364)

Paranın gücü, evrensel değiş tokuş aracının hem bireyler hem de toplum karşısında bağımsızlaşması, genel olarak üretim ilişkileri ile ekonomik ilişkilerin bağımsızlaşmasının en çarpıcı göstergesini oluşturur. Yani Sanço, alışılageldiği gibi, parasal ilişkilerin genel üretim ve ekonomik ilişkilerle bağı hakkında hiçbir şey bilmiyor. İyi bir yurttaş olarak, öngördüğü iş bölümü ve toprak mülkiyetinin düzenlenmesi bakımından başka türlüsünün de olanaksız olduğu üzere, istifini bozmadan parayı muhafaza ediyor. Parasal krizlerde çarpıcı biçimde açığa çıkan ve "satın alma eğilimindeki" küçük burjuvayı sürekli bir para sıkıntısı biçiminde baskılayan paranın nesnel gücü, kendisiyle barışık egoist için de son derece nahoş bir olgudur. İçine düştüğü müşkülden Sanço, küçük burjuvanın olağan tasavvurunu tersine çevirip bu sayede bireylerin paranın gücü karşısındaki konumunun tamamen kişisel iradeye ya da tutuma bağlı olduğu görüntüsünü

uyandırarak kurtuluyor. Bu başarılı manevra ona, hayretler içinde kalan ve para sıkıntısından dolayı zaten umudunu yitirmiş olan küçük burjuvaya eş anlamlılık, etimoloji ve ünlü değişimi ile desteklenen bir ahlak vaazı verme ve bu sayede para sıkıntısına dair tüm nahoş soruların önünü peşin peşin kesme fırsatı sunuyor.

Parasal kriz, esas itibarıyla, tüm "servetlerin", değiş tokuş aracı karşısında birdenbire değerinin düşmesi ve para üzerindeki "kudretini" yitirmesidir. Kriz, tam da artık "servet"le ödeme *yapılmadığı* parayla yapılmak *zorunda kalındığı* zaman vardır. Keza bu durum, kendi kişisel sefaletini kriter alarak krizi değerlendiren küçük burjuvanın sandığı gibi para yoksunluğu yaşanmasıyla değil, aksine genel meta olarak, "sürümü olan ve dolaşımda bulunan mülkiyet" olarak para ile, birdenbire sürümü olan mülkiyet olmaktan çıkıveren diğer tüm *özel* metalar arasındaki spesifik farklılığın sabit hale gelmesiyle olur. Burada Sanço hatırına bu fenomenin nedenlerine girmemiz beklenemez. Parasızlığa ve umutsuzluğa düşen küçük esnafı Sanço öncelikle, para sıkıntısının ve bütün krizin müsebbibinin para değil, aksine onların para elde etme kudretsizlikleri olduğunu söyleyerek teselli ediyor önce. Arsenik yutan birinin ölümünden arsenik değil, o kişinin organizmasının arseniği sindirme kudretsizliği sorumludur.

Sanço parayı önce esaslı ve *spesifik* bir servet, evrensel bir değiş tokuş aracı, sıradan anlamda para olarak belirledikten sonra, bunun ne kadar büyük sıkıntılara yol açacağını fark edince, birdenbire çark edip kişisel güç görünüşü yaratabilmek için her türlü servetin para olduğunu ilan ediyor. Ne var ki bir kriz sırasında doğan güçlük, işte tam da "her türlü servet"in para olmaktan çıkmasıdır. Kaldı ki bu, "her türlü servet"i, para olduğu sürece ödeme yerine kabul eden ve ancak bu "servet"i paraya dönüştürmekte güçlük çektiğinde –ki bu durumda onu artık bir "servet" olarak da görmez– sorun çıkaran burjuvanın pratiğine karşılık gelir. Kriz anındaki güçlük ayrıca, tam da, Sanço'nun burada hitap ettiği, siz küçük burjuvaların, tahvillerinizi artık dolaşıma sokamamanız, aksine sizden –üzerinde hiçbir etkinizin kalmadığı ve bir zamanlar sizin elinizden geçmiş olduğuna dair hiçbir belirti taşımayan– para talep edilmesinden oluşur.

Sonunda Stirner, burjuvazinin "paran kadar değerin vardır" vecizesini "değerin kadar paran vardır" vecizesine dönüştürüyor. Fakat bunu yaparak herhangi bir şey değiştirmiş olmuyor; yalnızca kişisel güç görünüşü getirmiş, dolayısıyla da bir kimsenin parasızlığının yine o kimsenin kendi suçu olduğuna dair o beylik burjuva yanılsamayı ifade etmiş oluyor. Sanço, klasik burjuva *l'argent n'a pas de*

*maître*[547] vecizesiyle hesabını böylece bitirmiş oluyor; artık minbere çıkıp şunları haykırabilir: "Bırakın kudretiniz etkisini göstersin, toparlanın; böylece para yoksunluğu çekmezsiniz!" Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des *bonnes intentions*.[548] Şunu da ekleseydi tam olacaktı: Krediler edinin, *knowledge is power*[549], ilk lirayı kazanmak son milyonu kazanmaktan zordur, tutumlu olun ve kendinize ait olanı elinizin altında tutun, ama özellikle aşırı vurgunculuktan vb. kaçının ki eşeğin tek kulağını ifşa edeceğinize ikisini de ifşa edesiniz. Herkesin ne olabilirse o olduğunu, ne yapabilirse de onu yaptığını düşünen bu adam zaten bütün bölümleri ahlaki nasihatlerle bitiriyor.

Demek ki Stirner'in Birlik'indeki parasal sistem, Alman küçük burjuvasının güzellemeci, ılımlı duygusal tarzıyla dile getirilen bugünkü mevcut parasal sistemdir.

Sanço, karakaçanının kulaklarını bu şekilde törenle sergiledikten sonra Donkişot-Szeliga, modern gezgin şövalyelik üzerine, parayı da Tobosolu Dulcinea'ya dönüştürdüğü vakarlı bir konuşma aracılığıyla *commercants en masse*[550] ile fabrikatörleri şövalye ilan etmek, yani sanayi şövalyesi ilan etmek için tüm selvi boylu endamıyla ayağa kalkar. Bu konuşmanın bir diğer amacı da, paranın, "esaslı bir araç" olduğu için aynı zamanda "esas itibarıyla kız evlat[*79] da olduğu"nu kanıtlamaktır. Ve, sağ elini uzatıp şöyle der:

> "Baht da bahtsızlık da paraya bağlıdır. Burjuva çağında para bir güçtür; çünkü bir kız" (çoban kız; *per appositonem* Dulcinea) "misali, ona yalnızca kur yapılır ama hiç kimse bozulmaz evlilik bağı kurmaz. Sevgili bir nesneye kur yapmanın tüm romantikliği ve şövalyeliği rekabette yeniden canlanır. Hasretin nesnesi olan para, korkusuz sanayi şövalyeleri tarafından kaçırılır." (sf. 364)

Şimdi Sanço, burjuva çağında paranın neden bir güç olduğuna dair derinlikli bir açıklamaya kavuşmuştur. Çünkü birincisi, baht da bahtsızlık da ona bağlıdır ve ikincisi, çünkü o bir *kız*dır. Ayrıca neden parasından olabileceğini de öğrendi, çünkü bir kızla hiç kimse bozulmaz evlilik bağı kurmaz. Zavallı biçare, artık neyle karşı karşıya olduğunu öğrendi.

Böylelikle yurttaşı şövalyeye dönüştüren Szeliga, şimdi de aynı yoldan komünisti bir yurttaşa, hem de burjuva kocaya dönüştürüyor:

> "Baht yüzüne gülmüşse, gelini eve götürür. Sefil bu bahta erişmiştir, gelini hanesine *–toplum–* götürür ve bakireyi yok eder. Onun evinde o artık gelin değildir, kadındır; bekâretle birlikte kızlık ismi de yok

olmuştur. Ev kadını olarak para-bakiresinin adı *emek*tir; çünkü *emek* erkeğin ismidir. O, erkeğin mülküdür. –Bu tabloyu tamamlamak adına söyleyelim, bu durumda emek ve paranın çocuğu yine bir kız olur" ("esas itibarıyla kız evlat") "evlenmemiş bir kızdır" (Szeliga hiçbir kızın, anasının karnından "evli" doğduğunu gördü mü acaba?) "yani para". (Her paranın "evlenmemiş bir kız" olduğunu söyleyen yukarıdaki kanıtlar ışığında, "tüm evlenmemiş kızlar"ın "para" olduğu kendiliğinden anlaşılır) –"Yani para, ama soyu emekten, babasından geldiği *belli* olan paradır." (*toute recherche de la paternité est interdite*[552]) *"Fakat tablonun görünürdeki yüzü farklı bir damga taşır." (sf. 364, 365)*

Bu evlilik, cenaze ve vaftiz hikâyesinin kendisi bile, onun nasıl da Szeliga'nın "esas itibarıyla kız evladı", hem de "soyu belli" kız evladı olduğunu yeterince kanıtlıyor olsa gerek. Bu arada onun nihai temeli, eski seyisi Sanço'nun cehaletine dayanır. Bu, hikâyenin sonunda, anlatıcının yine paranın "damgası" konusunda endişe ettiği ve böylece hâlâ madeni paranın en önemli dolaşım aracı olduğunu sandığını belli ettiği yerde açıkça görülüyor. Para için güzel bir yeşil bakire tacı[553] öreceği yerde paranın ekonomik ilişkileri konusuna biraz yakından eğilseydi, devlet tahvilleri, hisse senetleri bir yana, kambiyo senetlerinin dolaşım araçlarının en önemli bölümünü oluştururken, kâğıt paranın bunun çok küçük, madeni paranın ise çok daha küçük bir bölümünü oluşturduğunu bilirdi. İngiltere'de örneğin, madeni para biçiminde dolaşan paranın on beş kat fazlası senet ve banknot biçiminde dolaşmaktadır. Madeni paranın kendisine gelecek olursak, onu belirleyen yalnızca ve yalnızca üretim maliyeti, yani emektir. O nedenle burada Stirner'in ayrıntılı üreme işlemine hiç gerek yoktu.

Szeliga'nın, kimi komünistlerde keşfettiğini öne sürdüğü, emeğe dayalı olmakla birlikte yine de günümüz parasından farklı olan bir değiş tokuş aracına dair vakarlı refleksiyonları, bizim saygın çiftimizin okuduğu her şeyi sorgulamadan inanan safdilliklerini yalnızca bir kez daha kanıtlar.

İkisi, bu şövalyece ve "romantik" "kur yapma" seferinin ardından at sırtında evlerine dönerlerken, yanlarında ne "baht" ne "gelin", hatta ne de "para" götürürler. Olsa olsa bir "baldırı çıplak" diğerini eve götürüyordur.

### *4. Devlet*

Sanço'nun "Birlik"inde, toprak mülkiyetinin mevcut biçimini, iş bölümünü ve parayı, bu ilişkilerin bir küçük burjuvanın tasavvur ettiği şekliyle muhafaza ettiğini gördük. Bu öncülleri koyduktan sonra Sanço'nun devletten feragat

edemeyeceği ilk bakışta anlaşılır.

Her şeyden önce, onun yeni elde edilmiş mülkiyeti, güvence altına alınmış, yasal mülkiyet biçimini almak zorunda kalacak. Onun şu sözlerini daha önce duymuştuk:

> "Herkesin pay sahibi olmak istediği şey, ona tek başına sahip olmak isteyen tekilin elinden alınacak." (sf. 330)

Yani burada, topluluğun iradesi, münferit tekilin iradesinin karşısına konuyor. Kendisiyle barışık her egoist, diğerleriyle anlaşmaya varamayabileceği ve çelişkiye düşebileceği için, genel iradenin de münferit tekil nezdinde bir şey ifade etmesi gerekir.

> "ve bu iradeye, devlet iradesi denir." (sf. 257)

Dolayısıyla onun kararları, *yasal* kararları oluşturur. Bu genel iradenin hayata geçirilmesi de zorlayıcı önlemleri ve kamusal bir yaptırımı gerektirir.

> "Birlikler bu meselede de" (mülkiyet meselesi) "tekilin araçlarını çoğaltacak ve onun *karşı çıkılan* mülkiyetini de *güvence altına alacak*" (yani güvenceli mülkiyet, yani yasal mülkiyet, yani Sanço'nun "mutlak" sahip olmadığı ama "Birlik"ten "ödünç aldığı" mülkiyet garanti ediliyor.)

Bu mülkiyet ilişkileri söz konusu olduğunda da tüm medeni hukukun yeniden kurulacağı kendiliğinden anlaşılır. Sanço'nun kendisi de örneğin sözleşme anlayışını, tam bir hukukçu zihniyetiyle şöyle sunuyor:

> "Kendimi, örneğin herhangi bir *kontrat* yoluyla şu ya da bu özgürlükten mahrum bırakmamın da hiçbir önemi yoktur." (sf. 409)

Ve "karşı çıkılan" kontratları "güvence altına almak" adına, bir mahkemeye ve bir hukuk davasının günümüzdeki tüm sonuçlarına tabi olması gerektiğinde de bunun aynı şekilde "hiçbir önemi" olmayacaktır.

Böylelikle "alacakaranlığın ve gecenin içinden yavaş yavaş çıkıp" yeniden mevcut koşullara yaklaşıyoruz; ama yalnızca bu ilişkilerin Alman küçük burjuvasının güdük tasavvurundaki haline.

Sanço şunları itiraf ediyor:

> "Özgürlük konusunda devlet ile Birlik arasında özünde bir fark yoktur. Devlet nasıl ki sınırsız özgürlükle bağdaşmıyorsa, Birlik de özgürlüğü çeşitli biçimlerde kısıtlamadan ne doğabilir ne de varlığını sürdürebilir. Özgürlüğün kısıtlanması her yerde kaçınılmazdır, çünkü *her şeyden* kurtulmak imkânsızdır. Bir insan, sırf bir kuş misali uçmak istiyor diye tıpkı onun gibi uçamaz vb. ... Birlik'te henüz gerektiği kadar özgürlükten yoksunluklar ve mecburiyetler olacaktır. Zira Birlik'in amacı hiç de özgürlük değildir; aksine Birlik, özgürlüğü özgülüğe, ama yalnızca *özgülüğe* feda eder." (sf. 410, 411)

Özgürlük ile özgülük arasındaki tuhaf ayrımı şimdilik bir tarafa bırakacak olursak, Sanço istemeden de olsa Birlik'inde kendi "özgülüğünü" *ekonomik* düzenlemeler yoluyla şimdiden feda etmiş bulunuyor. Hakiki bir "devlete iman eden[554]" olarak, ancak politik düzenlemelerin başladığı yerde bir kısıtlama fark etmektedir. Eski topluma ve onunla birlikte bireylerin iş bölümüne tabiliğine dokunmayıp bunların varlık sürmesine izin veriyor. Bu durumda da iş bölümünün ve dolayısıyla payına düşen mesleğin ve belli yaşam şartlarının kendisine hususi bir "özgülük" dayatması yazgısından kurtulamamaktadır. Örneğin eğer payına Willenhall'da[147] tesviyeci çırağı olarak çalışmak düşerse, bu durumda ona dayatılan "özgülük", ona bir "aksak bacak" bırakan kalça kemiği çarpılmasından; eğer "kitabının baş hayaleti"nin[148] payına bir kadın iplik işçisi olarak varlık sürdürmek düşerse, onun "özgülüğü" kaskatı kesilmiş dizlerden ibaret olacaktır. Sanço'muz, daha Cervantes'in kendisine buyurduğu ve

şimdi vazife edindiğini ilan ettiği eski mesleğinde, angarya çalışan köylü olarak kalsa bile, onun payına düşen "özgülük", iş bölümü ve köy ile kentin ayrılması nedeniyle dünyanın tüm ilişkileriyle, dolayısıyla da her türlü kültürle bağı kopmuş salt bir yerel hayvan haline gelmek olacaktır.

Böylece, eğer özgülüğü bir defaya mahsus bireysellik anlamında kabul edersek, Sanço, Birlik'te kendi özgülüğünü toplumsal örgütlenme nedeniyle *malgré lui*[555] yitirir. Peşinden, politik örgütlenme nedeniyle özgürlüğünden de feragat etmesi tamamen tutarlıdır ve yalnızca onun, Birlik'te mevcut durumu benimseyip sahiplenmek için ne kadar büyük bir gayret sarf ettiğini kanıtlar.

Demek ki, özgürlük ile özgülük arasındaki temel farklılık, mevcut durum ile "Birlik" arasındaki farkı oluşturur. Bu farklılığın da ne kadar esaslı olduğunu görmüştük. Birlik'inin üyelerinin ezici çoğunluğu da muhtemelen bu farklılıktan özel bir rahatsızlık duymayacak ve ondan "muafiyet"i karar altına alacaklardır. Eğer Sanço bununla tatmin olmazsa, ona kendi "Kitap"ı temelinde önce öz diye bir şey olmadığını, özlerin ve özsel farklılıkların "Kutsal" olduğunu; ikinci olarak, Birlik'in "meselenin doğası"nı ve "ilişkinin kavramı"nı sorgulama hakkının olmadığını ve üçüncü olarak da, kesinlikle onun özgülüğüne tecavüz etmediğini, yalnızca onun bu özgülüğü ifade etme özgürlüğünü elinden aldığını kanıtlayacaktır. Belki de ona, eğer "anayasasız hale gelme çabasına" girerse, yalnızca onu hapishaneye koyar, ona kıyasıya dayak atar, bir bacağını koparırsa özgürlüğünü kısıtlamış olacaklarını; bir polip, bir istiridye, hatta galvanize edilmiş ölü bir kurbağa kadar bile yaşama belirtisi gösterdiği sürece *partout et toujours*[556] "özgül" olacağını kanıtlayacaktır. Daha önce işitmiş olduğumuz üzere, onun çalışmasına "belli bir fiyat belirleyecek" ve "onun mülkiyetini gerçekten *özgürce*"(!) "değerlendirmesine izin vermeyecektir". Böylece, onun özgülüğü değil, yalnızca özgürlüğü kısıtlanmış olacak. Bunlar 338. sayfada Sanço'nun devleti suçladığı şeylerdir. "Peki", angarya çalışan köylü Sanço "ne yapsın? Kendine güvenmeli ve" Birlik'e göre "hiçbir şey sormamalı" (agy). Nihayet, ne zaman kendisine konulan sınırlara toslarsa, ona, o özgürlükleri özgülük ilan etme özgülüğüne sahip olduğu sürece, çoğunluğun da onun özgülüklerini özgürlük olarak görme özgürlüğüne sahip olduğunu tebliğ edecektir.

Nasıl ki yukarıda, insani emek ile biricik emek arasındaki fark, arz-talep yasasının sadece sefilce bir benimsenmesi idiyse, özgürlük ile özgülük arasındaki fark da devlet ile sivil toplum ya da Mösyö Guizot'un dediği gibi *liberté individuelle*[557] ile *pouvoir public*[558] arasındaki ilişkinin sefilce bir benimsenmesidir. Öyle ki, bunun ardından Rousseau'yu neredeyse kelimesi

kelimesine kopya edebilmektedir:

> "Herkesin kendi özgürlüğünün bir kısmını feda etmesini gerektiren anlaşma, tümel hatırına ve hatta bir başka insanın hatırına gerçekleşmez"; aksine "ben anlaşmaya yalnızca *şahsi çıkarlarımdan* hareketle vardım. Fedakârlık söz konusu olduğunda ben nihayetinde sadece kudretimin altında bulunmayanı feda ederim, yani hiçbir şey feda etmem." (sf. 418)

Angarya çalışan köylü, bu niteliği, angarya çalışan diğer her köylüyle ve genel olarak da yeryüzünde yaşamış olan her bireyle paylaşmaktadır. Ayrıca Goldwin'in *Siyasi Adalet*'i[149] ile karşılaştırınız. –Sırası gelmişken belirtelim, öyle görünüyor ki Sanço, Rousseau'ya göre insanların tümelin hatırına anlaşmaya vardıklarını –ki bu asla Rousseau'nun aklına gelmemişti– sanmak gibi bir özgülüğe sahip.

Bu arada, yine de teselli bulabileceği bir şey kalıyor geriye:

> "Devlet *kutsaldır* ... ancak Birlik kutsal *değildir*." "Devlet ile birlik arasındaki büyük fark da burada yatar." (sf. 411)

Dolayısıyla tüm farkın şundan ibaret olduğu ortaya çıkıyor: "Birlik" günümüzdeki modern devlettir, "devlet" ise Stirner'in genel olarak devletle karıştırdığı Prusya devleti hakkındaki yanılgısıdır.

### *5. İsyan*

Sanço, devlet ile Birlik, kutsal ile kutsal olmayan, insani ile biricik, özgülük ile özgürlük vb. arasında yaptığı ince ayrımlara çok haklı olarak öylesine az inanmaktadır ki, sonunda, kendisiyle barışık egoistin *ultima ratio*'suna[559], isyana sığınmaktadır. Ne var ki bu kez daha önce ileri sürdüğü gibi kendisine değil Birlik'e isyan etmektedir. Tüm noktaları nasıl önce Birlik içinde açıklığa kavuşturmaya çalıştıysa, isyan konusunda da aynı şeyi yapıyor.

> "Eğer topluluk beni hoşnut etmezse, o halde ona isyan eder ve mülkiyetimi savunurum." (sf. 343.)
>
> Eğer isyan "başarıya" ulaşmazsa, Birlik onu "dışlayacaktır (hapse atacaktır, sürgün edecektir vb.)" (sf. 256, 257)

Sanço burada, 1793'ün, aralarında başkaldırma hakkının[150] da bulunduğu *droits de l'homme*'u[560] benimsemeye çalışıyor; ki bu, ondan kendine "özgü" anlayışı doğrultusunda faydalanmaya kalkışanlar için elbette acı sonuçları olan

bir insan hakkıdır.

---

O halde Sanço'nun Birlik'i bütünüyle şuna karşılık gelmektedir: Önceleri eleştirisinde mevcut ilişkileri yalnızca illüzyon yanıyla ele alırken, Birlik'te bu ilişkilerin gerçek içeriğini öğrenmeye ve bu içeriği eski illüzyonlara karşı geçerli kılmaya çalışıyor. Cahil muallimimizin bu girişimde sansasyonel bir başarısızlığa uğraması kuşkusuz kaçınılmazdı.

Bir istisna olarak bir kereliğine "meselenin doğası"nı ve "ilişki kavramı"nı sahiplenmeye çalıştı; fakat herhangi bir meselenin ya da bir ilişkinin "yabancılık tinini üstünden çekip almayı" başaramadı.

Şimdi Birlik'in gerçek halini artık tanıdığımıza göre, geriye yalnızca Sanço'nun onun hakkındaki coşkulu tasavvurları, yani Birlik'in dinini ve felsefesini incelemek kalıyor.

### *6. Birlik'in Dini ve Felsefesi*

Burada yine, yukarıda Birlik'in tasvirine girdiğimiz noktadan başlayacağız. Sanço, iki kategori kullanıyor; mülkiyet ve servet. Mülkiyet hakkındaki illüzyonlar, esas itibarıyla toprak mülkiyetiyle ilgili var olan pozitif verilere, servet hakkındaki illüzyonlar da "Birlik"te emeğin örgütlenmesiyle ve parasal sistemle ilgili verilere karşılık geliyor.

#### A. Mülkiyet

> Sayfa 331: "Dünya bana aittir."

Onun bir toprak parçası üzerindeki miras yoluyla intikal eden kullanım hakkının yorumu:

> Sayfa 343: "Ben ihtiyaç duyduğum her şeyin sahibiyim."

İhtiyaçlarının kendi malı olduğunu ve angarya çalışan bir köylü olarak ihtiyaç duyduklarının onun koşulları tarafından belirlendiğini söylemenin üstü kapalı bir yolu. İktisatçılar da, aynı şekilde, işçinin bir işçi olarak ihtiyaç duyduğu her şeyin sahibi olduğunu söyler. Ricardo'nun asgari ücret konusundaki yazılarına bakınız.[151]

> Sayfa 343: "Ama şimdi, her şey bana ait."

Bu onun ücret tarifesine, onun parseline, onun değişmez para sıkıntısına ve topluluğun tek başına sahip olmasını istemediği her şeyden dışlanmış olmasına eşlik eden müzikal bir tantana. Aynı cümle sayfa 327'de de şöyle ifade ediliyor:

> "Onun" (yani bir başkasının) "malları benimdir; ve Ben mülkiyet sahibi olarak kudretim ölçüsünde onlardan yararlanırım."

Bu şamatalı *allegro marciale*[561], aşağıda göreceğimiz gibi, yumuşak bir kadansa geçiş yapıyor ve burada giderek tümden ağırlaşıp sonunda kıç üstü yere düşüyor; Sanço'nun olağan kaderi.

> Sayfa 331: "Dünya bana aittir. Sizler" (komünistler) "bu önermenin terse çevrilmiş haliyle farklı bir şey mi söylüyorsunuz: Dünya *herkese* aittir? Herkes Ben'im ve yine Ben'im vb." ("örneğin Robespierre, Saint Just vb.")
>
> Sayfa 415: "Ben Ben'im, sen de Ben'sin; ama... hepimizin eşit olduğu bu Ben sadece benim düşüncemdir [...] bir tümel." (Kutsal'dır)

Bu konunun pratik varyasyonunu 330. sayfada bulmak mümkün.

Burada, "tekiller, bütün bir kitle olarak" (yani herkes) "tekilleşmiş bireylerin" (yani, herkesten farklı olarak Ben'in) karşısına düzenleyici bir güç olarak getiriliyor.

Bu ahenksizlikler sonuç itibarıyla teselli edici bir kapanışla, Ben'im sahip olamadığım şeyin her halükârda başka bir "Ben"in mülkiyeti olması sonucuyla hal yoluna koyuluyor. "Her şeyde mülkiyet" böylelikle, herkesin münhasır bir mülkiyete sahip olmasının bir yorumu olmaktadır yalnızca.

> Sayfa 336: "Mülkiyet, eğer Ben ona mutlak olarak sahipsem benim mülkiyetimdir ancak. Mülkiyete Mutlak Ben olarak sahibim ve serbest ticaret yaparım."

Birlik'te, ticaret özgürlüğüne ve koşulsuzluğa saygı gösterilmemesi durumunda bundan özgülüğün değil yalnızca özgürlüğün etkilendiğini zaten biliyoruz. "Mutlak mülkiyet", Birlik'teki "güvenceli", garanti altına alınmış mülkiyete uygun bir tamamlayıcıdır.

> Sayfa 342: "Komünistlere göre topluluk mülk sahibi olmalıdır. Aksine, mülk sahibi benim ve başkalarıyla ancak kendi mülküm üzerine anlaşırım."

329. sayfada "*societé*nin kendisini nasıl *mülkiyet sahibi* yaptığını", 330. sayfada da "*tekilleri* nasıl *kendi* mülkiyetinin dışında tuttuğunu" gördük. Genel olarak, tımar sisteminin en kaba başlangıç hali olan kabile tımar sisteminin getirildiğini gördük. 416. sayfaya göre, "feodal sistem = mülkiyetsizlik"tir; dolayısıyla da aynı sayfaya göre "mülkiyet, yalnızca ve yalnızca Birlik içinde tasvip edilir", zira bunun geçerli bir nedeni vardır "çünkü artık hiçbir varlığa ait mülkiyetin tımar yükümlülüğü altında girilmemektedir" (agy). Yani şimdiki tımar sisteminde "Öz" toprak beyiyken, Birlik'te *societé*dir. Buradan, en azından şu anlaşılıyor ki Sanço, şimdiye kadarki tarihin "özünde", "münhasır" ama hiç de "güvenceli" olmayan bir mülkiyete sahiptir.

Her tekilin, toplum tarafından tek başına sahip olmasını uygun görmediği her şeyin dışında tutulduğunun söylendiği 330. sayfada Birlik'in devlet ve hukuk sistemiyle ilgili olarak şunlar söyleniyor:

> Sayfa 369: "Bir başkasının yasal ve meşru mülkiyeti, yalnızca senin bir mülkiyet olarak onu tanımayı uygun gördüğün şeydir. Senin uygun gördüğün bir şey olmaktan çıktığında, senin açından meşruluğunu yitirir ve ondaki mutlak hak iddiasını alaya alırsın."

Böylelikle, Birlik'te yasal olan şeyin kendisinin uygun gördüğü bir şey olması gerekmediğini –tartışılmaz bir insan hakkı– belgelemiş oluyor. Birlik'te, Sanço'nun o pek sevdiği eski Fransız parlamento kurumu varsa eğer, tutanağa geçirdiği antipatisini *Greffe*'te[562] arşivleyebilir ve "her şeyden kurtulmanın mümkün olamadığı" avuntusu ona kalır.

Şimdiye kadar sarf edilen cümleler birbiriyle kendi içinde ve Birlik'in gerçekliğiyle çelişiyor görünüyor. Bulmacanın anahtarı ise, daha önce öne sürülen hukuki faraziye dayanıyor; yani kendisi başkalarının mülkiyetinden dışlandığında, yalnızca bu başkalarıyla anlaşmasına. Bu farazi aşağıdaki pasajda daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır:

> Sayfa 369: "Bu durum," (yani yabancı mülkiyete saygı) "tıpkı sopamı vb. bırakabildiğim gibi söz konusu ağacı da bir başkasına bırakabildiğim ama onu peşinen kendime yabancı yani kutsal olarak görmediğim zaman bir son bulur. Aksine ... ben onu ne kadar uzun süreliğine başkalarına devredersem devredeyim o benim mülkiyetim kalır, o benimdir ve benim kalacak. Bankerin servetinde yabancı hiçbir şey *görmem*."
>
> Sayfa 328: "Senin ve sizin mülkiyetiniz karşısında sıkılganlıkla geri çekilmem, aksine onu daima hiç de saygı duymamı gerektirmeyen kendi

> mülkiyetim olarak *görürüm*. Sizler de aynını benim mülkiyetim olarak adlandırdığınız şey için yapın! En kolay bu *bakış açısıyla* birbirimizle anlaşırız."

Sanço, yabancı mülkiyete el uzatır uzatmaz, Birlik yasalarına göre "eşek sudan gelinceye kadar dövülürse" eğer; elbette aşırmanın kendi "özgülüğü" olduğunu iddia edecek; Birlik ise Sanço'nun yalnızca bir "özgürlüğü" kullandığına hükmedecektir. Ve eğer Sanço bir başkasının mülküne el uzatacak kadar "özgürlük"e sahipse, bunun karşılığında Birlik onun sopaya çekilmesini buyurma "özgülüğüne" sahiptir.

Meselenin özü şudur: Birlik'te, burjuva mülkiyet, özellikle de küçük burjuva ve küçük köylü mülkiyeti, görmüş olduğumuz gibi varlığını korur. Yalnızca *yorum* farkı, *bakış açısı* farkı vardır ki Sanço'nun daima "telakki"ye vurgu yapmasının nedeni de budur. "Anlaşma" ise, bu yeni telakki felsefesinin tüm Birlik'te itibar[563] kazanmasıyla gerçekleşir. Bu felsefe şunlardan meydana gelir: Birincisi, ister ekonomik koşullar gereği doğmuş olsun isterse de dolaysız zor yoluyla oluşturulmuş olsun, her ilişki, bir "anlaşma" ilişkisi olarak görülür. İkincisi, başkalarına ait bütün mülkiyetin onlara bizim tarafımızdan ve yalnızca bizler onu onlardan geri alacak kudrete erişene dek terk edilmiş olduğu –bu kudrete asla erişemezsek de, *tant mieux*[564]– tahayyül edilir. Üçüncüsü, Sanço ve onun Birlik'i teoride birbirlerine karşılıklı saygısızlık garanti ederler, pratikte ise Birlik, Sanço'yla sopa vasıtasıyla "anlaşır". Ve nihayet bu "anlaşma" salt boş bir söylemden ibarettir, zira herkes, diğerlerinin bu anlaşmaya yalnızca, onu ilk fırsatta yeniden bozmak gizli çekincesiyle vardığını bilir. Ben senin mülkiyetinde senin değil benim olanı görüyorum; ve her Ben bunu yaptığı için onlar ondaki *tümel* olanı görür. Böylelikle sıradan, özel ve münhasır mülkiyetin modern Alman felsefi yorumuna ulaşmış oluyoruz.

Birlik'in mülkiyet felsefesine, bunların yanı sıra, Sanço'nun sisteminden ileri gelen aşağıdaki tuhaf fikirler de dâhildir:

342. sayfada Birlik'te saygısızlık sayesinde mülkiyet elde edilebiliyor olması; 351. sayfada hepimizin "bolluk ve bereketin" ortasında bulunmamız ve yapmam gereken tek şeyin elimden geldikçe elimi uzatıp almaktan ibaret olması –oysa tüm Birlik firavunun yedi sıska ineğine[152] dâhildir; ve son olarak, Sanço'nun "Kitap'ında yazan" "düşünceler beslemesi"; ki bu 374. sayfada, kendine düzdüğü, Heine'nin Schlegel için yazdığı üç ode'yi[565] taklit eden eşsiz kasidede övülür: "*Sen ki*, senin kitabında yazan türden düşünceler besleyen *sen* – Saçmalık!" Sanço'nun şimdilik kendi kendine emrettiği ve daha sonra Birlik'in

kendisiyle "anlaşacağı" ilahi bu.

Son olarak, daha önce "Fenomenolojide" de söz ettiğimiz, sıra dışı anlamdaki mülkiyetin, Birlik'te "geçerli" ve "dolaşım halindeki mülkiyet" olarak "anlaşma" olmaksızın da ödeme yerine kabul gördüğü anlaşılıyor. Sözgelimi benim duygudaşlık göstermem, başkalarıyla konuşmam, bir bacağımın kesilmesi (daha doğrusu koparılması) gibi basit olgulara dair Birlik, "duyumsayanların duygusunun da aynı zamanda bana ait olduğu, bir mülkiyet olduğu" (sf. 387); başkalarının kulaklarının ve dillerinin benim mülkiyetim olduğu; keza mekanik ilişkilerin de benim mülkiyetim olduğu doğrultusunda "anlaşmaya" varacak. Dolayısıyla Birlik'te vurgunculuk, tüm ilişkilerin basit bir tefsir sayesinde mülkiyet ilişkilerine dönüştürülmesinden ibaret olacak. Şimdiden daha ortalığı kasıp kavuran "kötülükler"in bu yeni ifade tarzı, Birlik'te "temel bir araç ya da yetenektir" ve Sanço'nun "sosyal yeteneği"nin yaşam araçları konusundaki kaçınılmaz açığını kapatacaktır.

## B. Servet

Sayfa 216: "Her biriniz *her şeye kadir* birer *Ben* haline gelin!"

Sayfa 353: "Servetini arttırmayı düşün!"

Sayfa 420: "Yeteneklerinizin değerine güvenin";

"Onların fiyatını yüksek tutun!"

"Onları değerinin altında bir fiyata satmaya zorlanmanıza izin vermeyin!"

"Sizi, metanızın fiyatını hak etmediğine ikna etmelerine izin vermeyin!"

"Gülünç derecede düşük bir fiyatla kendinizi gülünç duruma düşürmeyin!"

"Cesaretli insanlara öykünün" vb!

Sayfa 420: "Mülkiyetinizi değerlendirin!"

"Kendini değerlendir!"

Oğluna yaşam ve ticaret nasihatleri vermiş olan Endülüslü bir Yahudi çerçiden öğrendiği ve şimdi teker teker çıkınından çıkardığı bu ahlaki vecizeler Birlik'in ana servetini oluşturuyor. Tüm bu cümlelerin temelini 351. sayfada yer alan büyük önerme oluşturmaktadır:

"Yapabildiğin her şey senin servetindir."[567]

Bu önermenin ya anlamı yoktur, yani yalnızca totolojik bir anlamı vardır ya da saçmalıktır. Eğer bu, yapabildiğin şeyi yapabilirsin, demekse, totolojidir. Yok eğer ikinci kullanımdaki *Vermögen* "sıradan anlamıyla" serveti, ticari serveti tanımlamak için kullanılıyor ve dolayısıyla da önerme etimolojik benzerliğe dayanıyorsa, saçmalıktır. İhtilaf tam da, yeteneğimden, yani yeteneğimin kapasitesinin dışında bir şey beklenmesinden kaynaklanıyor; söz gelimi mısralar yazma yeteneğimden, bu mısraları paraya çevirmem beklendiğinden. Yani yeteneğimden, bu özel yeteneğin asıl ürününden tamamen başka bir şey; yabancı, benim yeteneğime bağlı olmayan ilişkilere tabi bir ürün talep ediliyor. Bu güçlüğün Birlik'te etimolojik eş anlamlılık yoluyla aşılması öngörülüyor. Egoist muallimimizin Birlik'te mühim bir mevki elde etmek için nasıl da çabaladığı görülüyor. Üstelik söz konusu olan yalnızca görünüşte bir güçlüktür. Burjuvazinin çok bilindik özdeyişi ve ahlaki vecizesi: *Anything is good to make money of*[568] Sanço'nun merasimli tarzıyla uzun uzadıya anlatılmaktadır burada.

C. Ahlak, Ekonomik İlişki, Sömürü Teorisi

> Sayfa 352: "Eğer birbirinizi ne sahip, ne baldırı çıplak ne de işçi olarak dikkate alırsanız, aksine kendi servetinizin bir parçası, *işe yarayan özneler* olarak görürseniz egoistçe davranmış olursunuz. Bu durumda ne mülkü karşılığında sahibe, mülkiyet sahibine, ne de çalışana bir şey verirsiniz, yalnızca yararlanacağınız kişiye bir şey verirsiniz. Bir krala ihtiyacımız mı var? diye soruyor kendilerine Kuzey Amerikalılar ve yanıtlıyorlar: O ve onun yaptığı işin bizim için beş kuruşluk değeri yok."

Öte yandan, 229. sayfada Sanço "burjuva devri"ni şöyle suçluyor:

> "Beni olduğum gibi görmek yerine yalnızca benim mülkiyetime, benim özelliklerime bakılıyor ve benim malvarlığım uğruna benimle bir evlilik[569] bağı kuruluyor. Âdeta benimle değil sahip olduklarımla evleniliyor."

Yani, yalnızca benim başkası için ne olduğum, işe yararlığım dikkate alınıyor; bana işe yarar özne muamelesi yapılıyor. Sanço, "burjuva devri"nin çorbasının içine tükürüyor ki onu Birlik'te tek başına mideye indirebilsin.

Günümüz toplumunun bireyleri birbirlerini, sahip olarak, işçi olarak ve –Sanço çok istiyorsa eğer– baldırı çıplak olarak dikkate alıyorlarsa, bu zaten, birbirlerine işe yarar özneler olarak davrandıkları anlamına gelir. Ancak ve ancak Sanço gibi işe yaramaz bir bireyi kuşkuya düşürebilecek bir olgudur bu. İşçiyi "işçi olarak

dikkate alan" kapitalist, yalnızca işçilere ihtiyacı olduğu için onu dikkate alır. İşçi de kapitaliste aynı şekilde davranır. Tıpkı Amerikalıların, Sanço'ya göre (bu tarihsel olguya hangi kaynaktan ulaştığını belirtmesini isterdik) bir *işçi olarak* ihtiyaç duymadıkları için bir krala ihtiyaç duymaması gibi. Sanço, örneğini yine alışılagelen beceriksizliğiyle seçti; zira gerçekte, kanıtlanmak istenen şeyin tam tersini kanıtlıyor.

> Sayfa 395: "Sen benim için bir yemekten başka bir şey değilsin, aynı şekilde ben de senin tarafından yeniyor ve tüketiliyorum. Aramızda yalnızca tek bir ilişki var: İşe yararlılık, faydalanabilirlik, çıkar ilişkisi."
>
> Sayfa 416: Hiç kimse benim için sayılan ve sözü geçen kimse değildir, türdeşlerim [soydaşlarım] bile. Aksine benim için başka *varlıklar*" (!) "ne ise odur sadece; *bir nesne*, ilgi duyduğum ya da duymadığım bir nesne, ilginç ya da ilginç olmayan bir nesne, işe yarar ya da işe yaramaz bir özne."

Birlik'te bireylerin birbirleriyle kurduğu *yegâne* ilişki olarak varsayılan "işe yararlılık" ilişkisi, hemencecik açımlanıp karşılıklı "*yiyip tüketme*"ye dönüştürülüyor. Birlik'teki "Kusursuz Hıristiyanlar" da elbette bir akşam yemeği yiyorlar; yalnız bir arada değil, birbirlerini yiyorlar.

Betham'ın bıkkınlık verecek kadar açıkladığı bu karşılıklı sömürü teorisinin, daha bu yüzyılın başlarında nasıl da bir önceki yüzyılın bir aşaması olarak ele alınabileceğini Hegel "Fenomenoloji"de kanıtlar. Yararlılık teorisinin aydınlanmanın nihai sonucu olarak tasvir edildiği "Aydınlanmanın Hurafeyle Mücadelesi" başlıklı bölümüne bakınız. İnsanların çok çeşitli ilişkilerinin tamamını o *bir tek* yararlılık ilişkisi içinde eriyip yok eden görünüşteki saçmalık; bu görünüşteki metafizik soyutlama, modern burjuva toplumunda tüm ilişkilerin pratik olarak tek bir soyut ilişkiye, para ve pazarlık ilişkisine tabi kılınmış olmasından kaynaklanır. Bu teori, Hobbes ve Locke ile, birinci ve İngiliz devrimiyle, yani burjuvazinin politik iktidarı ele geçirme hamlelerini yaptığı sırada ortaya çıktı. İktisatçı yazarlarda elbette çok daha öncesinden zımni bir önkoşul olarak mevcuttur. Bu yararlılık teorisinin asıl bilimi ekonomidir; fizyokratların[86] elinde ise hakiki içeriğine kavuşmuştur; zira bunlar öncelikle ekonomiyi sistematik olarak ele almışlardır. Daha Helvétius ve Holbach'ta, bu öğretinin, Fransız burjuvazisinin devrim öncesindeki muhalif konumuna tamamen denk düşen idealize edilmiş haline rastlanır. Holbach'ta bireylerin her türlü etkinliği karşılıklı faydalılık ve yararlanma ilişkisi üzerinden tanımlanır; örneğin konuşmak, sevmek vb. Yani, burada varsayılan gerçek ilişkiler konuşmak, sevmektir; bireylerin belirli özelliklerinin belirli etkinlikleridir. Şimdi

bu ilişkilerin kendilerine *özgü* anlama sahip olmadıkları, üçüncü, onlara atfedilen bir ilişkinin, *faydalılık ya da yararlanma* ilişkisinin bir ifadesi olduğu öne sürülüyor. Bu *dolaylı anlatım*, söz konusu ilişkiler birey açısından kendi başına bir şey ifade etmeyip kendiliğinden bir etkinlik olarak değil, daha çok bir kılıf olarak, ama hiç de yararlanma kategorisinin değil, tersine adına faydalılık ilişkisi denen, gerçek bir üçüncü amacın ve ilişkinin kılıfı olarak değer taşımaya başladığı anda anlamsız ve keyfi olmaktan çıkar.

Dilde yapılan kılık değiştirme ancak, gerçek bir kılık değiştirmenin bilinçsiz veya bilinçli bir ifadesi olduğunda bir anlam taşır. Bu durumda, faydalılık ilişkisinin tamamen belirli bir anlamı vardır; bu da, bir başkasına zarar vererek (*exploitation de l'homme par l'homme*[570]) kendime fayda sağlamamdır. Ayrıca bu durumda bir ilişkiden sağladığım fayda, başlı başına bu ilişkiye yabancıdır. Yukarıda yetenekten[571] bahsederken gördüğümüz gibi, her yetenekten kendisine yabancı bir ürün talep edilmektedir; bu toplumsal ilişkiler tarafından belirlenen bir ilişkidir. İşte bu da faydalılık ilişkisidir. Burjuva nezdinde bütün bunlar gerçekten söz konusudur. Onun gözünde yalnızca tek bir ilişki kendi başına bir şey ifade eder: Sömürü ilişkisi. Geriye kalan tüm ilişkilerin onun gözünde yalnızca, bunları o tek bir ilişkiye tabi kılabildiği ölçüde bir önemi vardır ve hatta, sömürü ilişkisine doğrudan tabi kılamadığı ilişkilerle karşılaştığında bunları en azından imgeleminde ona tabi kılar. Bu faydanın maddi ifadesi paradır: Tüm şeylerin, insanların ve toplumsal ilişkilerin değerinin temsilcisi. Bunun dışında, başka insanlarla içinde bulunduğum gerçek ekonomik ilişkilerden –ama asla refleksiyon ve salt iraden dolayı değil– öncelikle "yararlanma" kategorisinin soyutlandığını ve ardından tersinden, söz konusu ilişkilerin, bu ilişkilerin kendisinden soyutlanmış kategorinin gerçekliği olarak sunulduğunu ilk bakışta görmek mümkün. Tamamen spekülatif bir yöntem kullanılıyor. Tıpatıp aynı tarz ve hakla tüm ilişkiler nesnel tinin ilişkileri olarak tanımlanmaktadır. Demek ki Holbach'ın teorisi, Fransa'da daha yeni ortaya çıkmış ve sömürme arzusu halen, bireylerin tüm eski feodal prangalardan kurtulmuş ekonomik ilişkiler altındaki eksiksiz gelişme arzusu olarak yorumlanabildiği burjuvaziye dair, tarihsel olarak haklı dayanaklara sahip felsefi illüzyonun ta kendisidir. Burjuvazinin bakış açısına göre kurtuluş, yani rekabet, hiç kuşkusuz 18. yüzyılda, bireylere daha özgür, yeni bir gelişme hattını açmanın yegâne yoluydu. Burjuva pratiğe karşılık gelen bilincin, bütün bireylerin birbirleriyle genel ilişkisi olarak karşılıklı sömürü bilincinin bu teorik ilanı, aynı şekilde cesur ve açık bir ilerlemeydi; feodalizm koşulları altındaki sömürünün politik, ataerkil, dinsel ve duygusal yaldızlanması hakkında seküler bir *aydınlanmaydı*. Bu, sömürünün o tarihsel dönemdeki biçimine denk düşen ve

özellikle mutlak monarşinin yazarları tarafından sistematize edilen bir yaldızlamaydı.

Sanço "Kitap"ında, bir önceki yüzyılda Helvétius ile Holbach'ın yaptıklarının aynısını yapmış olsaydı bile bu anakronizm hâlâ gülünç olacaktı. Ama biz onun, aktif burjuva egoizmi yerine böbürlenmeci, kendisiyle barışık bir egoizmi nasıl koyduğunu gördük. Tek katkısını iradesine rağmen ve farkında olmadan yaptı: Burjuva olmayı çabalayan günümüz Alman küçük burjuvasını simgeleştirdi. Bu yurttaşlar pratikte ne denli dar kafalı, pısırık ve cesaretsiz hareket ediyorlarsa, felsefi temsilcileri arasındaki "biricik"in de bir o kadar gürültücü, yüksekten atıp tutan ve ukala bir şekilde dünya karşısında şişinmesinde hiçbir aykırılık yoktu. Kendi teorik palavracıları ile hiçbir alakalarının olmasını istememeleri ve onun da onlar hakkında hiçbir şey bilmemesi, aralarında fikir birliğinin olmaması ve onun kendisiyle barışık egoizmi vaaz etmek zorunda kalması, tam da bu söz konusu yurttaşlara uygun bir durumdur. Belki şimdi Sanço, *onun* Birlik'inin Gümrük Birliği'yle[153] nasıl göbekten bağlı olduğunu görür.

Faydacılık[572] ve sömürü teorisinin sağladığı ilerlemeler, onun çeşitli aşamaları, burjuvazinin çeşitli gelişim dönemleriyle yakından bağlantılıdır. Helvétius ve Holbach'ta bu teori, hakiki içeriği bakımından, mutlak monarşi dönemindeki yazarların ifade biçimini başka sözlerle yeniden anlatmanın çok ötesine geçmedi hiç. Bu farklı bir ifade biçimiydi ve eylemin kendisini açıklamaktan çok, tüm ilişkileri sömürü ilişkisine dayandırmak, ekonomik ilişkileri maddi ihtiyaçlardan ve bu ihtiyaçların karşılanma biçiminden hareketle açıklamak arzusuydu. Görev biçilmişti. Hobbes ve Locke, hem Hollanda burjuvazisinin önceki gelişimine (ikisi de bir süre Hollanda'da yaşadı) hem de İngiltere'de burjuvazinin yerel ve bölgesel sınırlamalardan kurtulduğu ilk politik eylemlerine, manifaktürün, deniz ticareti ve sömürgeciliğin nispeten gelişkin bir aşamasına tanıklık etmişlerdi. Bu özellikle yazılarını İngiliz ekonomisinin ilk döneminde, anonim şirketlerin ortaya çıktığı, Bank of England'ın[573] kurulduğu ve İngiltere'nin denizlerde egemenlik kurduğu sırada kaleme alan Locke açısından geçerli. Her ikisinde, özellikle de Locke'da, sömürü teorisi henüz doğrudan doğruya ekonomik içerikle bağlantılıdır.

Helvétius ve Holbach, İngiliz teorisinin ve Hollanda burjuvazisiyle İngiliz burjuvazisinin o zamana kadarki gelişiminin yanı sıra, kendi özgür gelişimi uğruna hâlâ mücadele halinde olan Fransız burjuvazisine de tanıklık etmekteydiler. 18. yüzyılın evrensel ticaret ruhu, özellikle Fransa'da spekülasyon biçimi altında tüm sınıflara sirayet etmişti. Hükûmetin içine düştüğü mali sıkıntılar ve bunun sonucu olarak vergilendirme üzerine yürütülen tartışmalar, o

zamanlar bile tüm Fransa'yı meşgul ediyordu. Ayrıca, 18. yüzyılın Paris'i, tüm uluslardan bireyler arasında kişisel ilişkilerin kurulduğu tek dünya şehriydi. Genel olarak Fransızların evrensel karakteriyle birleşen bu öncüller, Helvétius ve Holbach'ın teorisine kendine has genel bir renk verdi, ama aynı zamanda İngilizlerde hâlâ rastlanan pozitif ekonomik içeriği kaybettirdi. İngilizlerde henüz bir olgunun basit saptanmasından oluşan teori, Fransızlarda felsefi bir sistem haline geldi. Helvétius ve Holbach'ta karşılaştığımız gibi pozitif içerikten yoksun kalan bu evrensellik, ancak Bentham ve Mill'de görülen içerikli bütünsellikten önemli oranda farklıdır. İlki, mücadele halindeki, henüz gelişkinliğe ulaşmamış burjuvaziye, ikincisi ise egemen olmuş, gelişkin burjuvaziye uygun düşmektedir.

Sömürü teorisinin Helvétius ve Holbach'ça ihmal edilen içeriği, Holbach'la eş zamanlı olarak fizyokratlar tarafından geliştirildi ve sistematize edildi. Fakat fizyokratlara, toprak mülkiyetini esas alan feodalizmin henüz yıkılmamış olduğu Fransa'nın gelişmemiş ekonomik koşulları temel oluşturduğundan, toprak mülkiyetini ve ziraatı, toplumun tüm biçimlenişini belirleyen [üretici güç] ilan etmeleri bakımından feodal bakış açısının etkisi altında kaldılar.

Sömürü teorisinin daha sonraki gelişimi, İngiltere'de Godwin ve özellikle de Bentham eliyle gerçekleşti. Burjuvazi hem İngiltere'de hem de Fransa'da nüfuzunu artırdıkça Bentham, Fransızların ihmal ettiği ekonomik içeriği yavaş yavaş yeniden teoriye dâhil etti. Godwin, "*Political Justice*"[574] isimli eserini Terör Dönemi'nde, Bentham da temel eserlerini Fransız Devrimi ile İngiltere'de büyük ölçekli sanayinin gelişimi sırasında ve devamında kaleme aldı. Faydacılık teorisinin iktisatla tamamen bütünleşmesini nihayet Mill'de buluyoruz.

Geçmişte iktisat, ya sermayedarlar, bankerler ve tüccarlar, yani dolaysız olarak ekonomik ilişkiler içinde olan insanlar tarafından ya da ansiklopedik bilginin bir dalı olarak ona önem veren Hobbes, Locke, Hume gibi genel olarak eğitimli kişiler tarafından ele alınırdı. İktisat ancak fizyokratlar tarafından ayrı bir bilim düzeyine yükseltildi ve bundan itibaren öyle kabul gördü. Özel bir bilim dalı olarak diğer politik, hukuki vb. ilişkileri ancak bunları ekonomik ilişkilere indirgediği ölçüde bünyesine aldı. Tüm bu ilişkilerin kendisine bu şekilde tabi olmasını bu ilişkilerin yalnızca bir yönü olarak gördü ve böylelikle genel olarak iktisat dışında da bağımsız bir anlam taşımalarına izin verdi. Var olan tüm ilişkilerin tamamen faydalılık ilişkisine tabi kılınmasına ve bu faydalılık ilişkisinin diğer tüm ilişkilerin yegâne içeriği düzeyine mutlak bir biçimde yükseltilmesine ancak Fransız Devrimi'nden ve büyük ölçekli sanayinin gelişiminden sonra, burjuvazinin artık özel bir sınıf olarak değil, koşulları tüm

toplumun koşullarını belirleyen sınıf olarak ortaya çıktığı sırada Bentham'da rastlıyoruz.

Fransızlarda faydacılık teorisinin tüm içeriğini oluşturan duygusal ve ahlaki izahalar tükendikten sonra, bu teorinin bundan sonraki gelişimi için geriye tek soru kalmıştı; o da bireyler ve ilişkilerin nasıl kullanılacağı, nasıl sömürüleceğiydi. Bu soruya o sırada zaten iktisat tarafından yanıt verilmişti; dolayısıyla ilerlemenin tek yolu ekonomik içeriğin dâhil edilmesinden geçiyordu. Bu adımı gerçekleştiren Bentham oldu. Ne var ki iktisat, sömürünün temel ilişkilerinin bireylerin iradesinden bağımsız olarak genel anlamda üretim tarafından belirlendiğini ve bireylerin bunları hazır halde bulduklarını zaten ortaya koymuştu. Yani faydacılık teorisi için, tekillerin bu makro ilişkiler karşısındaki konumu, verili halde bulunan bir dünyanın tekil bireyler tarafından özel-sömürüsü dışında başkaca bir spekülasyon alanı kalmamıştı geriye. Bu konuda Bentham ve onun okulu uzun uzadıya ahlaki refleksiyonlarda bulundu. Faydacılık teorisinin mevcut dünyaya getirdiği eleştirinin tamamı da böylece sınırlı bir ufuk edindi. Burjuvazinin koşullarıyla sınırlanmış halde, sadece daha eski devirlerden artakalan ve burjuvazinin gelişimine köstek olan ilişkileri eleştiri konusu edebiliyordu. Bu nedenle faydacılık teorisi her ne kadar bütün mevcut ilişkilerin ekonomik ilişkilerle bağını açıklasa da, bunu sadece sınırlı bir biçimde yapmaktadır.

Faydacılık teorisi en başından itibaren bir kamu yararı teorisi karakteri taşıyordu; ne var ki bu karakter ancak ekonomik ilişkilerin, özellikle de iş bölümü ve mübadelenin dâhil edilmesiyle içerik kazanmış oldu. İş bölümünde tekilin özel faaliyeti kamuya yararlı hale gelir; Bentham'ın kamu yararı da, genel olarak rekabet koşullarında geçerlilik kazandırılan kamu yararıyla sınırlıdır. Toprak rantı, kâr ve emek ücreti gibi ekonomik ilişkilerin dahil edilmesiyle, tek tek sınıfların belirli sömürü ilişkileri de dahil edilmiş olur; zira sömürünün türü, sömürenlerin toplumsal konumuna bağlıdır. Bu noktaya dek faydacılık teorisi kendini belirli toplumsal olgulara dayandırabiliyordu; onun sömürü türüne dair sonraki incelemeleri ise ilmihal söylemlerine karışıp gider.

Sahip olduğu ekonomik içerik faydacılık teorisini giderek mevcut olanın salt bir savunusuna, var olan koşullar altında insanlar arasındaki şimdiki ilişkilerin en avantajlı ve kamuya en yararlı ilişkiler olduğunu kanıtlama çabasına dönüştürdü. Daha sonraki tüm iktisatçılarda bu karaktere sahiptir.

Böylelikle faydacılık teorisinin hiç değilse, mevcut tüm ilişkilerin toplumun ekonomik temelleri arasındaki bağına işaret etme yararı var idiyse, bu teori

Sanço'da, her türlü pozitif içeriğini kaybetmiş, tüm gerçek ilişkilerden soyutlanmış olarak, tekil yurttaşın, sayesinde dünyayı sömürdüğüne inandığı "zekâsı" hakkında beslediği boş bir illüzyona indirgenmiş oluyor. Kaldı ki Sanço, faydacılık teorisinin bu sulandırılmış haline bile yalnızca çok az sayıda pasajda değiniyor; zira kendisiyle barışık egoizm, yani küçük burjuvanın bu yanılsamasına dair yanılsaması, gördüğümüz üzere neredeyse tüm "Kitap"ı kaplıyor. Ve hatta bu birkaç pasaj bile, göreceğimiz üzere boş bir hayal olarak buharlaşıp gidiyor.

## D. Din

> "Bu bir aradalıkta" (yani diğer insanlarla) "ben, sadece gücümün bir çarpımını *görüyorum*, başka hiçbir şey değil; ve ancak o güç benim katlanmış gücüm olduğu sürece onu muhafaza ederim." (sf. 416)
>
> "Ben artık hiçbir güç karşısında kendimi *alçaltmıyorum* ve tüm güçlerin yalnızca benim gücüm olduğunu, bana karşı ya da benim üzerimde bir güç haline gelme tehlikesi oluşturdukları anda bunları derhal boyunduruk altına almam gerektiğini *kavrıyorum*; bunların her biri kendimi dayatmak için kullandığım *benim araçlarımdan* yalnızca biri *olabilir*."

Ben "*görüyorum*", ben "*kavrıyorum*", ben "boyunduruk altına almam *gerek*", güç "*benim araçlarımdan* yalnızca biri *olabilir*". Bu ahlaki taleplerin ne anlama geldiklerini ve gerçekle ne kadar örtüştüklerini, "Birlik"i ele alırken görmüştük. Kendi gücüne dair bu yanılsaması tam da diğer yanılsamasıyla, Birlik'te "töz"ün (bakınız "İnsani Liberalizm") yok edileceği ve Birlik üyelerinin ilişkilerinin tek tek bireyler karşısında asla kesin bir biçim kazanmadıkları yanılsamasıyla yakından bağlantılıdır.

> "Birlik, Birleşim, var olan her şeyin bu daima akışkan birleşimi ... Kuşkusuz Birlik aracılığıyla da bir toplum doğar, ama yalnızca düşünce aracılığıyla sabit bir fikrin doğması gibi doğar... Bir Birlik toplum biçiminde kristalleşmişse, artık bir Birleşim olmaktan çıkmış demektir; zira birleşim, aralıksız birleşimde bulunma demektir. Bir birleşmişlik haline, Birlik'in veya Birleşim'in cesedi haline gelmiştir – Toplum... Birlik'i ne doğal ne de tinsel bir bağ bir arada tutar." (sf. 294, 408, 416)

"Doğal bağ"a gelince, bu bağ, Sanço'nun "antipatisine" rağmen, Birlik'teki angaryaya dayalı köylü ekonomisi ve emeğin örgütlenmesinde vb. varlığını sürdürür; keza, Sanço'nun felsefesindeki "tinsel bağ" da öyle. Bunun dışında,

ilişkilerin bireyler karşısında iş bölümüne dayanan bağımsızlaşması üzerine daha önce pek çok kez söylediğimiz ve Birlik konusunu ele alırken tekrarladığımız sözleri anımsatmamız yeterli olacaktır.

> "Kısacası, toplum *kutsaldır*, Birlik sana *aittir*: Toplum seni tüketir, Birlik'i sen tüketirsin" vb. (sf. 418)

E. Birlik'e Dair İlaveler

Şimdiye dek biz "Birlik"e girmenin isyan dışında başka bir yolunu bulamazken, şimdi *Yorum*'dan, mevcut burjuva toplumunun bir yüzü olarak "Egoistler Birliği"nin şimdiden "yüz binlerce" örneğinin bulunduğunu ve kapılarının bize herhangi bir isyan ya da herhangi bir "Stirner" olmadan da açık olduğunu öğreniyoruz.

Ardından Sanço bize,

> "gerçek hayattaki böylesi Birlikleri" gösteriyor. "Faust şöyle seslenirken bu türden Birlik'lerin tam ortasında bulunuyor: Burada *insanım*" (!) "burada [insan] olmama izin var[576] – Goethe burada bunu yazılı olarak bile ortaya koyuyor" ("ama Azizin adı Humanus'tur, bkz. Goethe[577]; karşılaştırınız: "Kitap") ... "Hess, gerçek hayata dikkatlice baksaydı, kısmen hızla geçip giden, kısmen süregelen bu türden yüz binlerce Egoist Birlik'i gözlerinin önünde bulurdu."

Sonra, Sanço, Hess'in penceresi önünde oyun oynamak üzere "çocuklar"ı buluşturuyor, Hess'i "birkaç iyi ahbabı"yla meyhaneye gönderiyor ve onu "sevgilisi"yle birleştiriyor.

> "Elbette Hess, bu ehemmiyetsiz örneklerin ne kadar manalı ve kutsal toplumlardan, hatta kutsal sosyalistlerin kardeşliğe dayalı insancıl toplumundan akla kara kadar farklı olduklarını fark edemeyecek." (Sanço Hess'e karşı, *Wigand*, sf. 193, 194.)

Aynı şekilde, daha Kitap'ın 305. sayfasında, "maddi amaçlar ve çıkarlar için birleşim", egoistlerin gönüllü Birlik'i olarak memnuniyetle kabul ediliyor.

Demek ki Birlik burada bir yandan burjuva ortaklıklara ve anonim şirketlere, diğer yandan da burjuva kulüplere ve kır gezilerine vs. indirgeniyor. İlk ikisinin tamamen *günümüz çağına* ait olduğu ve aynı şeyin ikinciler için hiç de daha az geçerli olmadığı herkesçe biliniyor. Aradaki farkı görmek için Sanço, daha eski

bir devrin, sözgelimi feodal çağın "Birlikleri"ne, ya da başka ulusların, örneğin İtalyanların, İngilizlerin vs. "Birlikleri"ne, hatta çocuklarınkine baksın. Sanço, bu yeni Birlik yorumuyla yalnızca kendi pas tutmuş muhafazakârlığını pekiştirmektedir. Tüm burjuva toplumunu işine geldiği ölçüde kendi sözümona yeni kurumuna aktaran Sanço, burada ilaveten yalnızca, onun Birlik'inde insanın aynı zamanda eğleneceği, hem de tamamen geleneksel şekilde eğleneceği güvencesini veriyor. Kendisinden bağımsız varolan hangi ilişkilerin ona "meyhaneye giderken birkaç iyi ahbabına eşlik etmesine" izin verip vermeyeceğine *Bonhomme*'umuz elbette kafa yormuyor.

Buradaki, Berlin'de dolaşan rivayetler doğrultusundaki Stirnerleştirilmiş tüm toplumu gönüllü gruplara ayrıştırma fikri Fourier'e[154] aittir. Fakat Fourier'de bunun önkoşulu, toplumun tamamen dönüşmesidir ve Sanço'nun pek hayranlık gösterdiği mevcut "Birlik"lerin ve onların tüm sıkıcılığının eleştirisine dayanır. Fourier, günümüzün bu şenlendirme girişimlerini, var olan üretim ve ekonomik ilişkiler bağlamında ortaya koyar ve onlara karşı polemik yürütür. Onları eleştirmenin çok uzağındaki Sanço ise, onları oldukları gibi kendi yeni "anlaşma"ya dayalı mutlu kılma kurumuna aktarmayı istemektedir. Böylelikle de mevcut burjuva toplumunun ne denli esiri olduğunu bir kez daha kanıtlamaktadır.

Son olarak Sanço bir de aşağıdaki *oratio pro domo*'da[578] bulunur, yani "Birlik"i şöyle savunur:

> "Çoğunluğun en doğal ve en bariz çıkarları uğruna kendilerinin dolandırılmasına izin verdikleri bir birlik, egoistlerin bir birliği midir? Egoistler, birinin diğerinin kölesi ya da serfi olduğu yerde mi birleştiler?... Birilerinin ihtiyaçlarının diğerlerinin zarar görmesi pahasına karşılandığı; söz gelimi, birilerinin rahat etme, dinlenme ihtiyacını karşılayabilmek için, ötekilerin bitkin düşünceye dek çalışmak zorunda kaldığı toplumlar... Hess... bu kendi 'Egoist Birlikleri''ni Stirner'in Egoistler Birliği ile özdeşleştiriyor." ([*Wigand*], sf. 192, 193)

Demek ki Sanço, karşılıklı sömürüye dayalı kendi Birlik'inde; herkes diğerlerini, onların kendisini sömürdüğü kadar sömürsün diye ve hiç kimse "en doğal ve en bariz çıkarları" uğruna "dolandırılmasın" ya da "ihtiyaçlarını başkalarının zarar görmesi pahasına karşılaması" mümkün olmasın diye tüm üyelerin eşit derecede güçlü, kurnaz vb. vb. olmasına dair beyhude arzusunu dile getiriyor. Burada, Sanço'nun, "doğal ve bariz çıkarlar" ve herkesin "ihtiyaçları"; yani, *eşit* çıkarlar ve ihtiyaçlar gibi bir kabulü olduğunu görüyoruz. Ayrıca aynı

zamanda, "kazıklamanın", "lonca zihniyeti tarafından aşılanmış ahlaki bir düşünce" olduğunu ve bu düşüncenin "bilgece bir eğitim almış" bir kişi açısından, "hiçbir düşünce özgürlüğünün koruma sağlamadığı bir sabit fikir" olarak kaldığını öne süren Kitap'ın 456. sayfasını anımsıyoruz. Sanço "düşüncelerini yukarıdan alıyor ve bunda ısrar ediyor" (agy.). Onun talebine göre herkesin bu eşit gücü, herkesin "*kadir-i mutlak*" olması gerektiği, yani herkesin birbirleri karşısında *aciz* hale gelmesi gerektiğidir. Küçük burjuvanın, herkesin kendi çıkarını elde ettiği vurguncular dünyasına olan özlemiyle örtüşen son derece tutarlı bir postulat. Veyahut Azizimiz birdenbire, herkesin ihtiyaçlarını hiçbir engelle karşılaşmadan ve bunu "başkalarının zarar görmesi pahasına" yapmaksızın karşılayabildiği bir toplumu varsayıyor. Bu durumda da sömürü teorisi, yeniden, bireylerin birbiriyle olan gerçek ilişkisi açısından anlamsız bir yorum haline dönüşüyor.

Sanço, "Birlik"inde diğerlerini "tükettikten" ve yiyip bitirdikten ve böylece dünyayla ilişkiyi, kendi kendisiyle ilişkiye dönüştürdükten sonra, bu dolaylı öz-hazdan, kendi kendini yiyip bitirdiği dolaysız öz-hazza geçiyor.

### *C. Öz-Hazzım*

Hazzı vaaz eden *felsefe* Avrupa'da Kirene Okulu[155] kadar eskidir. Antikçağda bu felsefenin matadorları nasıl ki *Yunanlılar* idiyse, Modern çağda da *Fransızlardır*; çünkü hazza varmaya en yetenekli mizaca ve topluma onlar sahipti. Haz felsefesi, haz ayrıcalığına sahip olan belirli toplumsal kesimlerin zeki dili dışında bir şey olmadı hiçbir zaman. Onların haz tarzının ve içeriğinin daima toplumun geri kalanının yapısı tarafından belirlenmesi ve onun tüm çelişkilerine maruz kalması bir yana bırakılırsa, bu felsefe kendini tüm toplumun hayat anlayışı olarak sunup evrensel bir nitelik iddiasında bulunur bulunmaz salt boş bir *söylem* haline geldi. Bu noktada, öğretici bir ahlak vaazı, mevcut toplumun bilgiççe bir güzellemesi derekesine düştü ya da zoraki perhizciliği haz ilan ederek tam zıddına dönüştü.

Modern çağda haz felsefesi, feodalizmin çöküşü ve toprak sahibi feodal soyluluğun, mutlak monarşi koşullarında eğlence düşkünü ve savurgan saray soyluluğuna dönüşmesiyle birlikte ortaya çıktı. Bu soyluluk içinde bu felsefe, ifadesini hatıralarda, şiirlerde, romanlarda vb. bulan doğrudan doğruya naif bir yaşam anlayışında vücut buldu. Gerçek felsefe haline ancak devrimci burjuvazinin kimi yazarlarının elinde büründü; bunlar bir yandan saray soyluluğunun kültür ve yaşam biçiminin bir parçasıyken, öte yandan burjuvazinin daha genel koşullarına dayanan bu sınıfın daha genel görüşlerini

paylaşıyordu. Bu nedenle birbirinden tamamen farklı bakış açılarından hareketle de olsa, bu felsefe iki sınıf tarafından da kabul gördü. Soyluluk içinde bu dil, henüz tamamen zümreyle ve bu zümrenin yaşam koşullarıyla sınırlanmışken, burjuvazi tarafından genelleştirildi ve ayrım gözetmeksizin her bireye yöneltildi. Dolayısıyla bu bireylerin yaşam koşullarından soyutlanan haz teorisi bu yolla yavan ve ikiyüzlü bir ahlak düsturuna dönüştürülmüş oldu. Gelişmelerin seyri soyluluğu yıkıp burjuvaziyi kendi karşıtıyla, proletarya ile ihtilafa sokunca, soyluluk sofu-dini ve burjuvazi vakur-ahlaki ve katı olmaya başladı teorilerinde ya da yukarıda ima edilen ikiyüzlülüğe başvurdu; oysa soyluluk pratikte hazdan kesinlikle vazgeçmezken burjuvazide haz, resmî ekonomik bir biçim bile aldı: Lüks.

Her devirde bireylerin hazlarının, sınıf ilişkileriyle ve bu sınıf ilişkilerini doğuran, bireylerin altında yaşadıkları üretim ve ticaret koşullarıyla bağlamını; bireylerin yaşamlarının gerçek içeriğinin dışında olan ve onunla karşıtlık oluşturan şimdiye kadarki hazların sığlığını; her bir haz felsefesinin karşısında bulduğu gerçek hazlarla bağlamını ve ayrım gözetmeksizin tüm bireylere seslenen böylesi bir felsefenin ikiyüzlülüğünü ortaya çıkarmak ancak, dünyanın şimdiye kadarki üretim ve ticaret koşulları eleştirilebildiği zaman, yani burjuvazi ve proletarya arasındaki karşıtlık, komünist ve sosyalist görüşler doğurduğu zaman mümkün olabildi. Böylece de, ister perhizci ister hazcı olsun, her türlü ahlakçılık mahkûm edilmiş oldu.

Bizim yavan, ahlakçı Sanço'muz, kitabının tamamında da görüldüğü üzere elbette, herkesin kendi yaşamından hoşnut olması için, yaşamın tadına varabilmesi için meselenin sadece başka bir ahlak meselesi, kendisine yeniymiş gibi görünen bir hayat anlayışı meselesi; yani bazı "sabit fikirler"in "kafadan-çıkarılıp-atılması" meselesi olduğuna inanıyor. Dolayısıyla öz-haz üzerine olan bölüm olsa olsa, bize vaaz etmeyi defalarca kendi "öz-hazzı" haline getirdiği o aynı boş söylemleri, sentezleri yeni bir etiket altında tekrar edebilirdi. Buradaki yegâne orijinallik, onun her türlü hazzı *yüceleştirmesi* ve buna "öz-haz [*Selbstgenuß*]" ismini vererek felsefi olarak Almanlaştırmasıdır. 18. yüzyılın Fransız haz felsefesi en azından var olan neşeli ve cüretkâr bir yaşamı nükteli bir biçimde tasvir ederken, Sanço'nun tüm uçarılığı "yiyip bitirme", "çarçur etme" gibi terimlerle, "ışık" (mum kastediliyor) gibi imgelerle ve, ya bitkilerin "havanın eterini soğurduğu", "ötücü kuşların böcek yuttuğu" gibi edebi zırvalara ya da bir mumun kendini kendini yaktığı gibi aldatmacalara varan doğa bilimsel anımsamalarla sınırlıdır. Buna karşılık, büründüğü "Vazife – Belirlenim – Görev", "İdeal" kisveleriyle insanın öz-hazzının köküne kibrit suyu döktüğünü

öğrendiğimiz "Kutsal"a karşı çıkılan bütün o vakar ciddiyetin hazzına varıyoruz bir kez daha. Genel olarak "öz-haz"daki öz'ün boş bir söylemden fazlası olabileceğine dair o az çok kirli biçimler üzerinde hiç durmaksızın okura bir kez daha Sanço'nun Kutsal'a karşı çevirdiği entrikaları, bu bölümde uğradığı değişimlerle birlikte kısacık da olsa açıklamamız gerek.

"Vazife, Belirlenim, Görev, İdeal", kısaca özetlemek gerekirse, ya

1. nesnel koşulların ezilen bir sınıfın önüne koyduğu devrimci görevlere dair tasavvurdur; ya

2. salt idealist söylemler veyahut da bireylerin iş bölümü nedeniyle çeşitli meslekler biçiminde bağımsız varlıklar kazanan faaliyet tarzlarına karşılık gelen bilinçli ifadelerdir; ya

3. bireylerin, sınıfların, ulusların her an karşı karşıya olduğu, tamamen belirli bir faaliyet aracılığıyla konumlarını muhafaza etme zorunluluğunun bilinçli ifadesidir; ya da

4. egemen sınıfın, düşünsel ifadesini yasalarda, ahlakta vb. bulan (üretimin şimdiye kadarki gelişimi tarafından belirlenen); onun ideologları tarafından az ya da çok bilinçli bir biçimde teorik olarak bağımsızlaştırılan; bu sınıfın tek tek bireylerinin bilincinde vazife vb. olarak somutlanabilen ve egemenlik altındaki sınıfın bireylerinin karşısına, kısmen egemenlik güzellemesi ya da bilinci biçiminde, kısmen de tam da bu egemenliğin ahlaki araçları biçiminde yaşam normu olarak çıkarılan varlık koşullarıdır. Burada onların, genel olarak ideologlar için geçerli olduğu üzere, meseleyi zorunlu olarak baş aşağı çevirdiklerini ve ideolojilerini, tüm toplumsal ilişkilerin hem yaratıcı gücü hem de amacı olarak gördüklerini belirtmek gerek. Oysa bunlar söz konusu ilişkilerin yalnızca ifadesi ve belirtisidir.

Sanço'muza gelince, onun bu ideologların illüzyonlarına sarsılmaz bir inanç duyduğunu biliyoruz. İnsanlar içinde bulundukları çeşitli yaşam koşullarına bağlı olarak kendileri hakkında, yani insan hakkında çeşitli tasavvurlarda bulundukları için Sanço, çeşitli tasavvurların çeşitli yaşam koşullarını yarattığını, dolayısıyla da bu tasavvurların toptan imalâtçılarının, yani ideologların dünyaya hükmettiklerini sanıyor. (karşılaştırınız, sayfa 433)

> "Dünyada düşünceler hükmeder"", "Düşünce, dünyaya egemendir"; "papazlar ya da muallimler" "kafalarına türlü türlü şeyler koyarlar", "bir insan ideali tasavvur ederler",

diğer insanlar da buna göre hareket etmek zorunda kalır (sf. 422). Sanço, insanlara muallim kuruntularına boyun eğdiren ve ahmaklıklarıyla kendi kendilerine boyun eğmelerine neden olan sonucu bile tam tamına bilir:

> "Benim açımdan" (muallim için) "*düşünülebilir* olduğundan, insanlar için *olanaklıdır*, insanlar açısından olanaklı olduğundan, o halde onların öyle olması *gerekiyordu*, o halde onların *Vazifesi* buydu; ve sonuç olarak insanları yalnızca bu *Vazife* gereği, yalnızca Vazifelendirilmiş olarak ele almak gerekir. Başka bir sonuç? İnsan tekil değildir, aksine bir *düşünce*, bir *ideal* İnsan'dır –Tür– İnsanlık." (sf. 441)

İnsanların gerçek yaşam koşulları dolayısıyla başkalarıyla girdiği tüm ihtilaflar, bizim muallim Sanço'ya göre, insanların "İnsan'*ın*" yaşamına dair, ya kendi kendilerine kafalarına koydukları ya da muallimler tarafından kafalarına konulmasına izin verdikleri tasavvurlarla düştükleri ihtilaflardır. Eğer bunları kafalarından bir çıkarıp atsalar, "bu talihsiz varlıklar" "ne kadar da mutlu" olabilirlerdi, nasıl da "sıçramalar" yapabilirlerdi; oysa şimdi "muallimler ve ayı oynatıcıları düdüğü nasıl çalarsa öyle oynamak" zorundalar! (sf. 435) (Bu "ayı oynatıcılarının" en bayağı olanı Sanço'dur, zira burnuna halka takıp oynattığı sadece *kendisidir.*) Örneğin, insanlar, hemen her zaman ve hemen her yerde, Çin'de olduğu kadar Fransa'da da, aşırı nüfus sorununa sahip oldukları fikrini kafalarına sokmuş olmasalardı eğer, bu "talihsiz varlıklar" nasıl da kısa zamanda gıda maddelerinin aşırı bolluğuyla tanışırlardı.

Sanço burada, bir olasılık ve gerçeklik incelemesinde bulunma bahanesiyle dünyada Kutsal'ın egemenliğine dair eski masalını bir kez daha ısıtıp önümüze sürmeye çalışıyor. Çünkü, bir muallimin benim hakkımda kafasına koyduğu her şey onun açısından olası demektir; buradan hareketle de Sanço, bu olasılığın, kendi kafasının dışında herhangi bir başka gerçekliğe sahip olmadığını kolaylıkla kanıtlayabilir. Onun, "bin yılların, sonuçları en ağır yanlış anlamasının *olası* sözcüğünün arkasına gizlendiği" (sf. 441) yolundaki ciddiyetle öne sürdüğü iddiası; kendisinin bin yılları bolca yanlış anlamasının sonuçlarını, sözcükler arkasına gizlemesinin ne denli imkânsız olduğunu kanıtlamaya yeter.

"Olasılık ve gerçekliğin çakışması" (sf. 439) üzerine, insanların ne olmaya muktedir oldukları ve ne olduklarına ilişkin bu inceleme; bir kimsenin yeteneğini ortaya koyması gerektiği vb. yolundaki şimdiye dek bulunduğu ısrarcı nasihatleriyle tam bir uyum içinde olan bu inceleme, bu arada kendisini bir de, biraz sonra daha yakından ele alacağımız materyalist *şartlar teorisi* üzerine birtakım konu dışı açıklamalar yapmaya sevk ediyor. Ama önce, ideolojik

çarpıtmalarını sergileyen bir örnek daha verelim: 428. sayfada "yaşamın nasıl kazanılabileceği" sorusunu, kişinin "hakiki Ben'i" (ya da "yaşam"ı) "kendi içinde" nasıl "oluşturması gerektiği" sorusuyla özleştiriyor. Aynı sayfaya göre "yaşam kaygısı" onun yeni ahlak felsefesiyle birlikte sona erer ve hayatın "çarçur" edilmesi başlar. Onun bu sözümona yeni ahlak felsefesinin mucizevi gücünü, bizim Süleyman'ımız "çok daha etkili" bir biçimde aşağıdaki sözlerle dile getirmektedir:

> "Kendini, başkalarının seni anlattığından daha güçlü gör ki daha fazla gücün olsun; kendini daha fazlası olarak gör ki daha fazlasına sahip olasın" (sf. 483)

Yukarıda "Birlik" bölümünde Sanço'nun mülkiyet elde etme yöntemine bakınız.[580]

Gelelim şimdi onun *şartlar teorisine*:

> "İnsanın bir vazifesi yoktur; ama var oldukları yerde *kendilerini* dışa vuran güçleri vardır; zira onların yegâne varoluşu kendilerini dışa vurmaktan ibarettir ve yaşam nasıl atıl kalamazsa onlar da atıl kalamaz... Herkes her an, sahip olduğu kadar güç kullanır" ("kendinizi değerlendirin, cesaretli insanlara öykünün, her biriniz her şeye kadir bir Ben haline gelin" vb. diyordu Sanço yukarıda) "... Ne var ki güçleri bilemek ve çoğaltmak mümkün; özellikle de düşman direnişi veya dost desteği ile; ama gücün kullanılmadığı yerde onun orada bulunmadığından da şüphe duyulmaz. Vurmak suretiyle bir taştan ateş çıkarılabilir, ama o vuruş olmadan ateş elde edilemez; aynı şekilde bir insan da bir *dürtüye* ihtiyaç duyar. Güçler daima kendiliğinden etkin olduklarını kanıtladıklarından, onları kullanma doğrultusunda bir buyruk gereksiz ve anlamsız olurdu... Güç, gücün dışavurumunu ifade eden daha basit bir sözcüktür yalnızca." (sf. 436, 437)

Güçlerini ya da yeteneklerini kullanmakta ya da kullanmamakta tamamen keyfi davranan ve onlara *jus utendi et abutendi*'yi[581] uygulayan "kendisiyle barışık egoizm", burada birdenbire ve beklenmedik bir biçimde çöküveriyor. Güçler burada birdenbire, Sanço'nun "keyfine" aldırış etmeden bağımsız hareket ediyor; ortaya çıkar çıkmaz kimyasal ya da mekanik güçlermişçesine kendilerine sahip olan bireyden bağımsız bir şekilde etkinlik gösteriyor. Yanı sıra, dışavurumunun olmadığı yerde bir gücün varlığının da olmadığını öğreniyoruz; bu da, gücün kendisini dışa vurabilmesi için bir dürtüye ihtiyaç duyduğu

açıklamasıyla doğrulanıyor. Fakat, gücün dışavurumunun eksikliği durumunda, eksik olanın *dürtü* mü yoksa *güç* mü olduğu konusunda Sanço'nun kararını öğrenemiyoruz. Buna karşılık biricik doğa bilimcimiz bize, "vurmak suretiyle bir taştan ateş çıkarılabileceğini" öğretiyor. Her zamanki gibi Sanço bundan daha talihsiz bir örnek seçemezdi. Basit bir köy muallimi olarak Sanço, vurarak ateş yakıldığında, ateşin, içinde saklı bulunduğu taştan çıktığına inanıyor. Oysa her dördüncü sınıf öğrencisi ona, bütün uygar ülkelerde çoktan unutulup gitmiş olan bu çelik ile taşın sürtünmesi yoluyla ateş elde etme yönteminde, sürtünme nedeniyle kor haline gelen parçacıkların taştan değil çelikten koptuğunu söyleyebilirdi. Yani, "Ateş"in –Sanço'ya göre, belirli ısı dereceleri altında belirli maddelerin başka belirli maddeler aracılığıyla, özellikle oksijen aracılığıyla gerçekleşen bir ilişki değil, bağımsız bir şey, bir "element", bir sabit fikir, "Kutsal" olan ateşin– ne taştan ne de çelikten geldiğini söyleyebilirdi. Sanço aynı şekilde şu örneği de verebilirdi: Klordan ağartılmış keten elde edilebilir, ama "dürtü", yani ağartılmamış keten yoksa bundan "bir şey çıkmaz". Fırsat bulmuşken, Sanço'nun "öz-hazzı"na ilişkin "biricik" doğa biliminin daha önceki bir olgusunu kayıt altına almak istiyoruz. Suç üzerine yazılan kasidede şöyle deniyordu:

"G*ök gürlemiyor* mu uzaklarda?
Ve görmüyor musun, gökyüzü nasıl da
Önseziyle *susuyor* ve kapanıyor? ("Kitap", sf. 319)

Gök gürlüyor ve gökyüzü susuyor. Demek ki Sanço, gökyüzünün dışında gök gürültüsünün yaşandığı başka bir yer biliyor. Ayrıca Sanço, gökyüzünün suskunluğunu *görme duyusuyla* fark ediyor; hiç kimsenin taklit edemeyeceği bir maharet! Sanço gök gürültüsünü *duyuyor* ve suskunluğu *görüyor;* ki ikisi de aynı anda gerçekleşebiliyor. Sanço'nun "Heyula"da dağlara "yücelik tini"ni nasıl temsil ettirdiğini görmüştük. Burada, suskun gökyüzü, onun gözünde, önsezi tinini temsil ediyor.

Kaldı ki, Sanço'nun burada "kendi güçlerini kullanma buyruğu"na neden bu kadar şiddetle karşı çıktığını anlamak mümkün değil. Bu buyruk, pekâlâ o söz konusu eksik "dürtü" olabilirdi; belki taş örneğinde gereken etkiyi yapmayan ama talim halindeki her taburda etkisini gözlemleyebileceği bir "dürtü". "Buyruk"un, onun sınırlı güçleri için bile bir "dürtü" olduğu, buyruğun onun için "kavga sebebi"[582] olmasından anlaşılıyor zaten.

Bilinç de, az önce dinlediğimiz öğretiye göre, "daima kendiliğinden etkin olduğunu kanıtlayan" bir güçtür. Dolayısıyla Sanço, burada bilinci değiştirmeye

değil, olsa olsa bilinç üzerinde etkili olan "dürtü"yü değiştirmeye çalışmalıydı. O zaman da Sanço koca kitabını boşuna yazmış olurdu. Ama bu durumda elbette ahlaki vaazlarını ve "buyruklarını" yeterli bir "dürtü" olarak kabul ediyor.

> "Bir kimse ne olabiliyorsa o olacaktır. Şartların elverişsizliği nedeniyle, doğuştan şair olan biri, çağının zirvesinde bulunmaktan ve bunun için zaruri olan büyük araştırmalardan sonra büyük eserler yaratmaktan elbette alıkonabilir. Ama ister ırgat olsun, isterse de Weimar sarayında yaşama mutluluğuna erişsin o yine de şiirler yazacaktır. Doğuştan müzisyen olan biri müzik yapacaktır, tüm enstrümanları mı çaldığı" (bu "tüm enstrümanlar" fantezisini ona Proudhon tedarik etti. Bkz: "Komünizm") "yoksa yalnızca kaval mı çaldığı fark etmez" (muallimimizin aklına elbette yine Virgil'in eglogları[583] gelmektedir). "Doğuştan felsefi bir kafa, üniversite profesörü ya da köy filozofu olarak kendini ispatlayabilir. Ve nihayetinde doğuştan bir ahmak, daima kıt kafalı biri olarak kalacaktır. Evet, doğuştan izanı kıt olanlar tartışılmaz olarak en kalabalık insan sınıfını oluşturmaktadır. O halde her hayvan türü içinde ayan beyan bulunan aynı farklılıklar *neden insan türünde de* görülmesin?" (sf. 434)

Sanço örneğini yine alışılageldik beceriksizliğiyle seçmiş. Eğer doğuştan şair, müzisyen ve filozof olan kimseler hakkında söylediği saçmalıklar doğru kabul edilse bile, bu örnek bir yandan yalnızca doğuştan bir P.P.'nin[584], doğduğunda ne *ise* öyle *kaldığını* kanıtlar, yani şair vb. Öte yandansa doğuştan P.P.'nin diğer yandan da, *olduğu*, geliştiği kadarıyla, "şartların elverişsizliği nedeniyle", *olabileceği* şey haline gelemeyebileceğini kanıtlar. Yani onun örneği bir açıdan hiçbir şey kanıtlamaz, diğer açıdan da kanıtlaması istenen şeyin tam tersini kanıtlar ve her iki açıdansa, Sanço'nun, ister doğuştan olsun ister şartlardan olsun, "*en kalabalık insan sınıfı*"na ait olduğunu kanıtlar. Bunun yerine, kendisinin *biricik* bir "kıt kafalı" olduğu tesellisini bu sınıfla paylaşmaktadır.

Sanço burada, Don Kişot'un biberiye, şarap, yağ ve tuz karışımından elde ettiği iksiri içme serüvenini yaşamaktadır. Cervantes'in on yedinci bölümde anlattığı gibi, Sanço bu karışımı içtikten sonra onu iki saat boyunca kan ter içinde kasılma nöbetleriyle vücudundaki her iki kanaldan dışarı atar. Bizim yiğit silahtarın kendi öz-hazzı için içtiği materyalist iksir onu sıra dışı anlamdaki bütün egoizminden arındırır. Yukarıda, Sanço'nun "dürtü" karşısında nasıl birdenbire tüm ağırbaşlılığını kaybettiğini ve eskiden Mısırlı büyücülerin Musa'nın bitleri karşısında[585] yaptıkları gibi "yeteneklerinden" feragat ettiğini gördük. Şimdi iki yeni yüreksizlik nöbeti geçirirken, "şartların elverişsizliği" karşısında boyun

eğiyor ve hatta sonunda asıl fiziksel teşekkülünü, kendi katkısı olmadan da sakat edilen bir şey olarak kabul ediyor. İflasa uğrayan egoistimize ne kalıyor peki? Asıl teşekkülü onun elinde değil; bu teşekkülün etkisi altında gelişen "şartlar"ı ve "dürtü"yü denetleyemiyor; "onun her an olduğu gibi" "kendi yaratığı" değildir, aksine o, doğuştan yetenekleri ile bunlara etki eden şartlar arasındaki karşılıklı etkileşimin yaratığıdır. Tüm bunları itiraf ediyor Sanço. Talihsiz "yaratıcı"! Talihsizin talihsizi "yaratık"!

Ama en büyük felaket en son geliyor. Yediği ve çoktan tamamlanmış olan *tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas*[586] ile tatmin olmayan Sanço, sonunda, *türlere inanan biri* olduğunu iddia ederek kendi kendisine esaslı bir şamar daha indirmek zorunda kalıyor. Hem de nasıl inanan biri! İlkin, bazı kimselerin şair, bazılarının müzisyen, başka bazılarının muallim olması olgusundan türü sorumlu tutarak iş bölümünü türe dayandırıyor. İkinci olarak "en kalabalık insan sınıfının" mevcut fiziksel ve entelektüel kusurlarını türe dayandırıyor ve türü, burjuvazinin egemenliği altında bireylerin çoğunluğunun kendisi gibi olmasından sorumlu tutuyor. Doğuştan kıt kafalılar hakkındaki görüşleri dikkate alınacak olsaydı, sıraca hastalığının günümüzdeki yaygınlığını, "tür"ün, doğuştan sıracalı organizmaların "insan soyunun en kalabalık sınıfını" oluşturmalarını sağlamaktan özel bir zevk aldığı olgusundan hareketle açıklamak gerekirdi. En sıradan materyalistler ve tıpçılar bile; kendisiyle barışık egoist "tür", "şartların elverişsizliği" ve "dürtü" tarafından Alman kamuoyu önünde ilk kez çıkmakla vazifelendirilmeden çok önce, bu gibi safdillikleri geride bırakmışlardı. Sanço, daha önce, bireylerin tüm sakatlıklarını dolayısıyla da onların ilişkilerini, muallimlerin sabit fikirlerinden hareketle, bu fikirlerin oluşumuyla hiç ilgilenmeden nasıl açıkladıysa, şimdi aynı şekilde bu sakatlıkları salt doğal üreme sürecinden kalkarak açıklıyor. Çocukların gelişme becerilerinin ebeveynlerinin gelişimine bağlı olduğunu ve tüm bu sakatlıkların şimdiye kadarki toplumsal koşullar altında tarihsel olarak oluştuğunu ve aynı şekilde yine tarihsel olarak ortadan kalkabileceğini aklının ucundan bile geçirmiyor. Sanço'nun hiç sözünü etmediği, ırk farklılıkları vs. gibi doğal gelişim seyrinde ortaya çıkan tür içi farklılıklar bile tarihsel olarak ortadan kaldırılabilir ve kaldırılmalıdır. Bu vesileyle çaktırmadan zoolojiye şöyle bir göz atan, "doğuştan kıt kafalıların" yalnızca koyunlar ve öküzler arasında değil, başları olmayan polipler ve haşlamlılar arasında da en kalabalık sınıfı oluşturduğunu keşfeden Sanço, belki de hayvan ırklarının ıslah edilebildiğini ve çaprazlamalar yoluyla hem insanların hazları için hem de kendi öz-hazları için tamamen yeni, daha mükemmel cinslerin yaratılabileceğini duymuştur. Sanço bundan hareketle insanlar için de "neden" bir sonuç çıkaramasın ki?

Bu fırsattan yararlanarak Sanço'nun tür konusundaki "dönüşümleri"ni "araya yerleştirmek" istiyoruz. Onun tür konusundaki yaklaşımının Kutsal'a yaklaşımıyla tıpatıp aynı olduğunu göreceğiz. Aleyhinde ne kadar çok esip gürlerse ona o kadar çok inanmaktadır.

No. I. Türün, iş bölümünü ve şimdiye kadarki toplumsal koşullar altında ortaya çıkan sakatlıkları nasıl yarattığını daha önce görmüştük; *öyle ki* tür tüm ürünleriyle birlikte her türlü şart altında değişmez, insanların denetiminden bağımsız bir şey olarak görülüyor.

> No. II. "Tür, doğal teşekkülü sayesinde zaten gerçekleşmiştir, buna karşılık bu doğal teşekkülü senin ne hale getirdiğin" (yukarıda söylenenler ışığında şöyle denmeliydi: "şartlar"ın onu ne hale getirdiği) "senin gerçekleştirmendir. Senin elin, türsel anlamda eksiksiz gerçekleşmiş bulunuyor; aksi halde o bir el değil, mesela bir pençe olurdu... Sen onu, ne ve nasıl olmasını istiyorsan ve yapabiliyorsan o hale getiriyorsun." (*Wigand*, sf. 184, 185)

Burada Sanço, No. I'de söylenenleri farklı bir biçimde tekrar ediyor:

Dolayısıyla, şimdiye kadar söylenenlerden, türün, bireylerin denetiminden ve bulundukları tarihsel gelişim aşamasından bağımsız olarak, tüm fiziksel ve tinsel doğal teşekkülü, yani bireylerin dolaysız varoluşunu ve nüve halindeki iş bölümünü dünyaya getirdiğini görüyoruz.

No. III. Tür, yalnızca "şartlar" için kullanılan genel bir terim olan "dürtü" olarak kalır; şartlarsa yine tür tarafından yaratılan orijinal bireyin gelişimini belirler. Tür Sanço için burada, diğer burjuvaların eşyanın doğası dedikleri ve burjuvalar olarak kendilerinden bağımsız olan dolayısıyla da bağlamını anlayamadıkları bütün ilişkilerin müsebbibi olarak gösterdikleri işte o aynı mistik güçtür.

No. IV. "İnsan için mümkün olan" ve "insani gereksinim" olarak tür, "Stirnerci Birlik"te emeğin örgütlenmesinin temelini oluşturuyor. Burada da, herkes için mümkün olan şey ve herkesin ortaklaşa ihtiyacı, aynı şekilde türün ürünü olarak görülmektedir.

No. V. Anlaşmanın Birlik'te nasıl bir rol oynadığını sayfa 462'de duymuştuk:

> "Mesele, anlaşmaksa ve iletişim kurmaksa, bu durumda kuşkusuz yalnızca *insani* araçlar kullanabilirim; ki bu araçlar, aynı zamanda insan" (yani türün bir örneği) "olduğum için benim tasarrufum altındadır."

Demek ki burada *dil*, türün ürünü olarak ele alınıyor. Ne var ki Sanço, Fransızca değil de Almanca konuşuyor olmasını türe değil, şarta borçludur. Kaldı ki dilin doğal hali, gelişmiş her modern dilde, Roman dilleri ve Cermen dillerinde olduğu gibi kısmen dilin verili materyalden hareketle tarihsel gelişimi yoluyla, kısmen İngilizcede olduğu gibi ulusların melezleşmesi ve karışması yoluyla, kısmen de bir ulus dâhilindeki lehçelerin ekonomik ve politik merkezileşmeye dayalı olarak birleşmesiyle ulusal bir dile dönüşüp ortadan kalkmıştır.

Bireylerin zamanı geldiğinde türün bu ürününü de tamamen kendi denetimleri altına alacakları aşikâr. Birlik'te dil, kendinde dil olarak konuşulacak, kutsal dil, Kutsal'ın dili konuşulacak: İbranice, hem de "cismani varlık" İsa'nın konuştuğu Aramca lehçesi.[156] Bu burada, Sanço'nun "beklentisinin aksine" "aklımıza geldi", "hem de sırf geriye kalanın açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunacağını sandığımız için".

No. VI. Sayfa 227 ve 278'de, "türün halklara, kentlere, zümrelere, türlü türlü kurumlara" ve en son "aileye" açımlandığını ve bu nedenle şimdiye dek kararlılıkla "tarih de yaptığını" öğreniyoruz. Demek ki burada, Biricik'in talihsiz tarihi dışında, tüm tarih "tür"ün bir ürünü haline gelmekte. Üstelik zaman zaman bu tarihin, *insanlık* –yani tür– tarihi adı altında toplanmış olması gibi yeterli bir nedenden dolayı.

No. VII. Sanço, şimdiye dek söylenenlerde, türe, bugüne kadar hiçbir faninin biçmediği kadar çok paye biçti ve şimdi bunları aşağıdaki cümlede özetliyor:

> "Tür bir *Hiç'tir*... tür yalnızca *düşünülen* bir şeydir" (tin, hayalet vs.) (sf. 239)

Nihayetinde "*Düşünülen*" ile özdeş olan Sanço'nun "*Hiç*"inin de içi boştur; zira "yaratıcı Hiç" bizzat kendisidir, ve tür, gördüğümüz üzere çok şey yaratır, dolayısıyla onun "Hiç" olması pekâlâ mümkündür. Üstelik 456. sayfada şunu anlatıyor:

> "*Varoluş* hiçbir şeyi haklı çıkarmaz; düşünülen, düşünülmeyen kadar *var*dır."

Sanço 448. sayfadan başlayarak otuz sayfa boyunca, kendisiyle barışık egoistin düşünmesiyle eleştirisinden vurmak suretiyle "ateş" çıkarmak için nefes tüketiyor. Onun düşünmesinin ve eleştirisinin dışavurumlarına, okura bir de Sanço'nun düşkünlerevi-arpa çorbasıyla bir "dürtü"[587] veremeyecek kadar

fazlasıyla tanık olduk. Bu çorbadan tadımlık bir kaşık yeter.

> "Düşüncelerin kuşlar gibi ortalıkta özgürce uçuştuğuna, herkesin onları dilediğince alıp ardından kendi dokunulmaz mülkiyetiymiş gibi bana dayatabileceğine inanıyor musunuz? Ortalıkta uçuşan, her şey – benimdir." (sf. 457)

Burada Sanço kaçak avlanma yaparak düşünsel çullukların peşine düşüyor. Ortalıkta uçuşan ne çok düşünceyi yakalayıp kendine mal ettiğini görmüştük. Kuyruklarına Kutsal'ın tuzunu serper serpmez onları yakalayabileceğini sanıyordu. Onun gerçek düşünce mülkiyeti ile bu konudaki illüzyonları arasındaki bu muazzam çelişki, sıra dışı anlamdaki tüm mülkiyetinin klasik ve çarpıcı bir örneği olarak hizmet edebilir. İşte bu karşıtlık onun öz-hazzını oluşturmaktadır.

*6. Süleyman'ın Şarkıların Şarkısı ya da Biricik*

Cessem do sabio Grego, e do Troiano
As navegaçoẽs grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano

Al famo dos victorias que tiveram

------------------------------------------

Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreïdes minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa
E naõ de agreste aveno, on frauta ruda
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda.[588]

Ey Spree'nin[589] perileri! Kıyılarınızda töze ve insana karşı savaşan kahramanlara yaraşır bir şarkı verin bana; tüm dünyaya yayılacak ve tüm ülkelerde söylenecek bir şarkı. Çünkü burada söz konusu olan adam,

Mais do que promettia a força humana[590]

olanı gerçekleştiren, salt "insani" gücün yapabildiğinden daha fazlasını yapabilen adamdır. Söz konusu olan adam... ...

edificára
Novo reino que tanto sublimára[591]

Uzaklardaki halklar arasında yeni bir krallık kuran, yani Birlik'i kuran adamdır. Burada söz konusu olan,

– tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada[592]

İsa'nın bilhassa düşkün olduğu ağacın, çiçeğe duran narin ve genç sürgünüdür söz konusu olan. Bu sürgün,

Certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade[593]

tavşan yürekli Hıristiyanlığın büyümesi için en güvenilir umuttan daha azı değildir. Burada söz konusu olan, tek kelimeyle "daha önce hiç var olmamış" bir şeydir; "Biricik"tir.[*81]

Bu Biricik'e dair daha önce hiç var olmamış bu yüce şarkıda bulduğumuz her şey daha önce "Kitap"ta vardı. Salt sıralama gereği anıyoruz bu bölümü; ve bunu layıkıyla yapabilmek için bazı noktaları incelemeyi şimdiye dek ertelemiştik, bazı başka noktaları ise kısaca özetleyeceğiz.

Sanço'nun "Ben"i, eksiksiz bir ruh göçü geçiriyor. Onunla daha önce, kendisiyle barışık egoist olarak, angarya çalışan köylü olarak, düşünce taciri olarak, talihsiz rakip olarak, sahip olarak, bir bacağı koparılan köle olarak, doğum ve şartlar arasındaki karşılıklı etkileşimin havaya fırlattığı Sanço olarak ve yüzlerce başka suret altında karşılaştık. Burada, "insan-dışı" olarak, Yeni Ahit'e giriş yaptığı şiarın aynısıyla vedalaşıyor bizimle.

> "*Gerçek* insan yalnızca – insan-dışı olandır." (sf. 232)

Bu, Sanço'nun Kutsal'a dair efsanesini formüle ettiği o bin bir denklemlerden biridir.

İnsan" kavramı gerçek insan değildir.

| | | |
|---|---|---|
| İnsan kavramı | = | İnsan |
| İnsan | = | Gerçek olmayan insan |
| Gerçek insan | = | İnsan-olmayan |
| | = | İnsan-dışı |

"Gerçek insan yalnızca insan-dışı olandır."

Sanço, bu önermenin masumiyetini aşağıdaki manevralar yardımıyla kendine izah etmeye çalışıyor:

> "Kuru sözcüklerle insan-dışı'nın ne olduğunu açıklamak pek zor sayılmaz; o, insani kavramına uygun olmayan [...] bir insandır. Mantık, buna, saçma yargı adını verir. İnsan kavramının varoluştan, özün görüngüden ayrı olabileceği hipotezi kabul edilmeden, birinin insan olmadan da insan olabileceği yargısı ifade edebilir mi ki? Şöyle denir: Filanca insan görünümüne sahip olsa da o insan değil. İnsanlar bir dizi yüzyıl boyunca bu saçma yargıda bulunmuşlar, hatta dahası, bu uzun

zaman boyunca yalnızca insan-dışı olanlar mevcuttu. Kendi kavramına tekabül eden bir tekil hiç var olmuş mudur?" (sf. 232)

Bu pasaja da temel oluşturan, muallimimizin, kendisi için bir "İnsan" ideali yaratan ve bu ideali diğer insanların "kafasına sokan" muallim imgelemi, "Kitap"ın ana metnidir.

Sanço, "İnsan" kavramı ile varoluşunun, özü ile görüngüsünün ayrı olabileceği ifadesini bir hipotez olarak adlandırıyor; sanki bu ayrılık olasılığını daha önce sözcüklerin kendisinde zaten dile getirmiyormuş gibi. O, *kavram* der demez, *varoluştan* farklı bir şey söylüyor; *öz* der demez, *görüngüden* farklı bir şey ifade ediyor. O bu *ifadeleri* karşıtlık içine koymamaktadır, aksine bunlar, bir karşıtlığın ifadesidir. Yani sorulabilecek tek soru, onun bir şeyi bu bakış açıları altında ele alıp alamayacağıdır. Bunu irdelemek için Sanço'nun, bu metafizik ilişkiler içerisinde farklı isimler almış olan insanların gerçek ilişkilerini incelemesi gerekirdi. Bunun dışında, Sanço'nun kendisiyle barışık egoist ve isyan konusundaki incelemeleri, bu bakış açılarının birbirinden nasıl ayrıştırılabileceğini; "öz-haz"daki özgülük, olasılık ve gerçeklik konusundaki incelemeleri de bunların eş zamanlı olarak nasıl hem örtüştürülüp hem de ayrıştırılabileceğini göstermektedir.

Filozofların gerçek insanın İnsan olmadığına dair saçma yargısı, insanların ilişkileri ile ihtiyaçları arasında fiilen mevcut olan evrensel çelişkinin yalnızca soyutlama içerisindeki en evrensel, en kapsamlı ifadesidir. Soyut önermenin saçma biçimi, burjuva toplumun en aşırı noktalara vardırılmış ilişkilerinin saçmalığıyla tamamen örtüşmektedir. Sanço'nun çevresi hakkındaki saçma yargısı da tıpkı böyledir: Onlar egoisttir ve egoist değildir. Bu yargı, Alman küçük burjuvalarının varoluşu ile mevcut ilişkilerin onlara dayattığı ve gerçekleşmesi imkânsız istek ve arzular olarak kendi içlerinde barındırdıkları görevler arasındaki fiili çelişkiye karşılık gelir. Kaldı ki filozoflar insanları, insan kavramına tekabül etmedikleri için değil, aksine onların insan kavramının insanın gerçek kavramına tekabül etmediği için, ya da insana dair hakiki bilince sahip olmadıkları için insan-dışı ilan etmişlerdir. *Tout comme chez nous*[595], tıpkı Sanço'nun da insanları yalnızca hakiki egoizm bilincine sahip olmadıkları için egoist-olmayan olarak ilan ettiği "Kitap"ta olduğu gibi.

İnsana dair *tasavvurun gerçek* insan olmadığı, bir nesneye dair tasavvurun nesnenin kendisi olmadığı biçimindeki tamamen masumane önermeyi; hatta taş ve taş tasavvuruna ilişkin olanı için de geçerli olan bu önermeyi –ki buna göre Sanço, gerçek taşın yalnızca taş-olmayan olduğunu söylemesi gerekirdi–

olağanüstü sığlığı ve şüphe götürmez kesinliği nedeniyle anmaya hiç gerek yoktu. Ne var ki Sanço'nun insanların şimdiye dek yalnızca tasavvurların ve kavramların egemenliği aracılığıyla türlü türlü felaketler içine itildiklerine dair meşhur kuruntusu, ona eski çıkarımlarını yeniden bu önermeyle ilişkilendirmesini mümkün kılıyor. Sanço'nun, bu tasavvurları doğuran koşulları *dünya*dan yok etmek için yalnızca bazı tasavvurların *kafadan* çıkarılıp atılması gerektiğine dair eski görüşü burada, günümüzde *insanlık dışı* olarak adlandırılan gerçek ilişkileri yok etmek için yapılması gerekenin yalnızca *İnsan* tasavvurunu kafadan çıkarıp atmak olduğu biçiminde yeniden üretiliyor. Bu "insanlık dışı" sıfatının, şimdi kendi koşullarıyla çelişki içinde olan bireyin yargısını mı, yoksa normal, egemen toplumun aykırı, ezilen sınıf hakkındaki yargısını mı ifade ettiğinin bir önemi yok. Tıpkı tuzlu sudan alınıp Kupfergraben'e[79] konulan bir balinanın, bilinç sahibi olsaydı eğer, bu "şartların elverişsizliği" nedeniyle ortaya çıkan durumu balinalık-dışı olarak niteleyeceği gibi. Oysa Sanço ona, bu durumun, daha sırf onun durumu olması itibarıyla balinalığa uygun olduğunu kanıtlayabilir. İnsanlar belirli koşullar altında tam da böyle yargıda bulunurlar.

185. sayfada Sanço büyük soruyu ortaya atıyor:

> "Peki ama, her bir bireyin içinde barınan insan-dışı nasıl denetim altında tutulur? Ne yapmalı ki insanla birlikte aynı zamanda insan-dışı da serbest bırakılmasın? Tanrı'nınki nasıl şeytansa, bir bütün olarak liberalizmin de alt edilemez bir can düşmanı var: İnsan'ın arkasında her daim insan-dışı, egoist, tekil destekçisi durur. Devlet, Toplum, İnsanlık bu şeytanı alt edemez."

"Bin yıl tamamlanınca Şeytan atıldığı zindandan serbest bırakılacak. Yeryüzünün dört bucağındaki putperestleri –Gog'la Magog'u– saptırmak, savaş için bir araya toplamak üzere zindandan çıkacak. ... Yeryüzünün dört bir yanından gelerek Kutsal'ın ordugâhını ve sevilen kenti kuşattılar." (Yuhanna Vahyi, 20, 7-9)

Sanço'nun anladığı biçimiyle sorunun kendisi de yine saf bir saçmalığa varıyor. Sanço, insanların şimdiye dek hep bir insan kavramı oluşturdukları, ardından da bu kavramı kendilerinde gerçekleştirmek için kendilerini gerektiği kadar özgürleştirdiklerini sanıyor. Her defasında elde ettikleri özgürlüğün ölçütünün, her defasında onların insan idealine dair tasavvuru tarafından belirlendiğini; haliyle her bir bireyde bu ideale tekabül etmeyen bir kalıntının kaldığını ve bunun da "insanlık-dışı" olarak özgürleştirilmediğini ya da yalnızca *malgré eux*[596] özgürleştirildiğini sanıyor.

Gerçekte olup biten ise elbette insanların her defasında, onların insan idealinin değil, mevcut üretici güçlerin kendilerine emrettiği ve izin verdiği ölçüde kendilerini özgürleştirdikleridir. Bu arada şimdiye kadarki kurtuluşların tamamı sınırlı üretici güçlere dayanıyordu ve bunların tüm toplum için yeterli olmayan üretimleri ancak, birilerinin ihtiyaçlarını diğerlerinin zarar görmesi pahasına karşılayabildiği durumda bir gelişimi olanaklı kılıyordu. Dolayısıyla birilerinin –azınlık– payına gelişimin tekeli düşerken, diğerlerinin –çoğunluk– payına, en zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilme mücadelesini sürdürmeleriyle şimdilik (yani yeni devrimci üretici güçler ortaya çıkarılana dek) her türlü gelişimden dışlanmak düştü. Böylelikle toplum şimdiye dek daima bir çelişkinin sınırları içerisinde gelişim gösterdi. Bu çelişki, Antikçağ'da özgür yurttaşlarla kölelerin, Ortaçağ'da soylulukla serflerin, modern zamanlarda da burjuvaziyle proletaryanın çelişkisidir. Bu, bir yandan ezilen sınıfın ihtiyaçlarını karşıladığı anormal, "insan-dışı" biçimi, diğer yandan da ticaretin ve onunla birlikte tüm egemen sınıfın içerisinde geliştiği sınırlılığı da açıklar. Dolayısıyla gelişimin bu sınırlanmışlığı yalnızca bir sınıfın dışlanmasından değil, aynı zamanda dışlayan sınıfın dar kafalılığından oluşur; ayrıca "insan-dışılık"a egemen sınıfta da rastlanır. Bu sözümona "insan-dışılık" tıpkı "insani" kadar günümüz koşullarının bir ürünüdür; onların negatif yanıdır. Yeni bir devrimci üretici güce dayanmayan, mevcut üretici güçlerin doğurduğu egemen ilişkilere ve bu ilişkilere uygun düşen ihtiyaçların karşılanma biçimine karşı isyandır. Pozitif "insani" terimi, üretimin belirli bir aşaması gereğince *egemen* olan belirli ilişkilere ve bunlar tarafından belirlenen ihtiyaçların karşılanma biçimine karşılık gelir; negatif "insan-dışılık" terimi de, aynı üretim aşamasının her gün yeniden doğurduğu, bu egemen ilişkileri ve bu ilişkiler altında mevcut üretim tarzınca belirlenen ihtiyaçları karşılamanın baskın biçimini yadsıma çabasına karşılık gelir.

Böylesi evrensel tarihsel mücadeleler Azizimize göre, Aziz Bruno ile "kitle" arasında basit bir çatışmaya karışıp gitmektedir. İnsani liberalizm eleştirisinin tamamına, özellikle de 192. sayfa ve devamına bakınız.

Dolayısıyla bizim safdil Sanço'muz, insan-dışı ve insan-dışının ortadan yok olmasını sağlayan dolayısıyla da bireyler için geriye hiçbir ölçü bırakmayan insanın kafadan-çıkarıp-atmasına dair vecizecikleriyle nihayetinde aşağıdaki sonuca varıyor.

Bir bireyin mevcut koşullar dolayısıyla fiziksel, entelektüel ve sosyal bakımdan maruz kaldığı sakatlanmayı ve köleleşmeyi o bireyin kişiliği ve özgülüğü olarak kabul ediyor. Sıradan bir muhafazakâr olarak bu koşulları, her şeyden önce filozofların bu koşullara dair tasavvurlarını kafasından çıkarıp

atmak suretiyle kendini her türlü kederden arındırdıktan sonra tasasızlıkla kabul ediyor. Burada bireye dayatılan rastlantısallığı onun kişiliği olarak nasıl ilan ediyorsa, aynı şekilde daha önceleri (karşılaştırınız Mantık) Ben'inde, yalnızca her türlü rastlantısallıktan değil, genel olarak her türlü kişilikten de soyutlamada bulunmuştu.

Vardığı bu "insanlık-dışı" büyük sonucunu Sanço, "insan-dışı"nın ağzından söylettiği aşağıdaki Kyrie elesion'da[598] methediyor:

> "Ben aşağılık biriydim, çünkü daha iyi benliğimi kendi dışımda arıyordum;
>
> Ben insanlık-dışıydım, çünkü *insani* olanı düşlüyordum;
>
> Kendi hakiki *Ben*'lerinin hasretini çeken ve daima *zavallı günahkârlar* olarak kalan dindarlar gibiydim;
>
> Kendimi yalnızca başkasıyla karşılaştırarak düşündüm;
>
> Ben dört dörtlük değildim, *biricik* değildim;
>
> Ama şimdi kendimi insanlık-dışı olarak hissetmeyi bırakıyorum;
>
> Kendimi insanla karşılaştırarak ölçmeyi ve ölçtürmeyi bırakıyorum;
>
> Kendimden daha üst bir şey kabul etmeyi bırakıyorum;
>
> Ben insanlık-dışı idim yalnızca, artık değilim, ben *Biricik*'im!"

Hallelujah![599]

Burada, "insanlık-dışı"nın –yeri gelmişken söyleyelim, "*kendi kendi*ne ve eleştirmen" Aziz Bruno'ya, "*sırt çevirmesi*"yle kendini lazım gelen mizahi konuma yerleştiren "insanlık-dışı"nın– kendi kendisine nasıl "göründüğü" ya da "görünmediği"ne daha fazla değinecek değiliz. Burada "Biricik" şey ya da kişinin, Kutsal'ı dokuz yüzüncü kez kafasından çıkarıp atmakla karakterize olduğunu not düşelim yeter. Böylece biz de –bunun olmayacak duaya âmin demekten başka bir şey olmamasını bir kenara bırakırsak– her şeyin daha önce nasılsa yine öyle kaldığını dokuz yüzüncü kez tekrarlamak zorunda kalıyoruz.

Burada Biricik'i ilk kez karşımızda buluyoruz. Yukarıdaki can sıkıcı diyalogla şövalyelik unvanı kazanan Sanço şimdi yeni soylu ismini ediniyor. Sanço, biricikliğine, "*o* İnsan'ı" kafasından çıkarıp atmakla ulaşıyor. Böylelikle, "kendisini yalnızca başka biriyle karşılaştırarak düşünmeye" ve "kendi üzerinde herhangi bir şey tanıyıp kabul etmeye" bir son veriyor ve bu sayede *biricik* oluyor. Burada yine, Sanço'nun, bireyler arasındaki yegâne *tertium comparationis*'in[600] ve yegâne *bağın*, onların ihtiyaçlarının değil, tasavvurlar,

fikirler, –burada "İnsan" kılığındaki– "Kutsal" olduğuna dair o eski takıntısıyla karşı karşıyayız.[*82] Sanço kafasından bir *tasavvuru* çıkarıp atıyor ve bu sayede *biricik* oluyor.

Onun anladığı anlamda "biricik" olmak için, bize her şeyden önce *önkoşulsuz oluşunu* kanıtlaması gerek.

> Sayfa 470: "*Senin* düşünmenin önkoşulu, düşünme değil, sensin. Ama bu durumda sen kendini şart koşmuş olmuyor musun? Evet, fakat kendime değil, düşünmeme. Kendi düşünmemden önce Ben varım. Buradan, benim düşünmemi önceleyenin bir düşünce olmadığı ya da düşünmemin önkoşulsuz olduğu sonucu çıkar. Zira –düşünmem açısından benim teşkil etmekte olduğum– önkoşul, *düşünme tarafından meydana getirilmiş, düşünülmüş* bir şey değil; aksine mülkiyettir, düşünmenin sahibidir ve düşünmenin mülkiyetten başka bir şey olmadığını kanıtlar sadece"

Sanço'nun düşünmeye başlamazdan önce düşünmediği; onun ve diğer herkesin bu bakımdan önkoşulsuz bir düşünür olduğu "böylelikle kendisine teslim edilmekte". Aynı şekilde, varoluşunun önkoşulu olarak herhangi bir düşünceye sahip olmadığını; yani kendisinin düşünceler tarafından meydana getirilmediği de kendisine teslim edilmekte. Sanço bir an için tüm o düşünce hırdavatından soyutlama yapacak olursa –ki kısıtlı koleksiyonuyla bunda pek de zorlanmayacaktır– geriye gerçek Ben'i, ama onun açısından var olan gerçek dünya ilişkileri çerçevesinde gerçek Ben'i kalacaktır. O bu yolla, bir an için, kendisini her türlü dogmatik önkoşuldan arındırmıştır; buna karşılık *gerçek* önkoşullar onun açısından daha yeni başlamaktadır. Ve bu gerçek önkoşullar da onun *dogmatik* önkoşullarının önkoşuludur. Bunlar ama, istese de istemese de, başka gerçek önkoşullar ve dolayısıyla başka dogmatik önkoşullar edinmediği sürece ya da gerçek önkoşulları materyalist bir tarzda kendi düşünmesinin önkoşulları olarak kabul etmediği sürece –ki dogmatik önkoşullar ancak böyle son bulur– gerçek önkoşulların eşliğinde geri gelirler. Kendisiyle barışık egoiste dair dogmatik önkoşul, şimdiye kadarki gelişimi ve Berlinli çevreleri aracılığıyla bugün nasıl kendisinde verili ise, imgelediği tüm önkoşulsuzluğa rağmen, onun gerçek önkoşullarının üstesinden gelmediği sürece öyle baki kalacaktır.

Sanço, katıksız bir muallim olarak halen pek ünlü Hegelci "önkoşulsuz düşünme"ye, yani dogmatik önkoşullar olmadan düşünmeye ulaşma peşindedir; ki bu Hegel'de de gerçekleşmesi imkânsız bir istektir. Sanço, onu el çabukluğuyla aşırıp, üstüne önkoşulsuz Ben'i de avlarsa ona üstün gelebileceğine

inanıyordu. Fakat her ikisini de elinin altından kaçırdı.

Sanço şimdi de şansını başka bir yoldan deniyor:

> Sayfa 214, 215: Özgürlük talebini "sonuna kadar tüketin! Kim özgür hale gelmeli? Sen, Ben, Biz. Ne'den özgür? Sen olmayan, Ben olmayan, Biz olmayan her şeyden. Demek ki Ben *öz*'üm... Ben olmayan her şeyden özgür kaldığımda geriye ne kalır? Yalnızca Ben ve Ben'den başka hiçbir şey."
>
> "Demek ki fino köpeğinin özü buydu!
>
> Gezgin bir skolastikçi? Vaziyet beni güldürüyor."[602]

"Sen olmayan, Ben olmayan, Biz olmayan her şey" kuşkusuz burada yine devlet, milliyet, iş bölümü vb. gibi dogmatik bir tasavvurdur. Bu tasavvurlar eleştiriye tabi tutulduktan sonra –ki Sanço bunun "Eleştiri" tarafından, yani eleştirel eleştiri tarafından yapılmış olduğuna inanır–, gerçek devletten, gerçek milliyetten ve gerçek iş bölümünden de kurtulduğunu zannediyor yine. Haliyle, burada "Öz" olan Ben, "Ben olmayan her şeyden özgür hale gelen" Ben, demek ki yine yukarıda sözü edilen –kurtulamadığı her şeyle birlikte– önkoşulsuz Ben'dir.

Bu arada Sanço "özgür kalmayı" bir kez olsun sırf kategorilerden değil de gerçek prangalardan kurtulmak istemesi olarak ele almış olsaydı, o halde bu kurtuluş da yine bir yığın başka kimselerle paylaştığı bir değişimi şart koşup dünya çapında yine başkalarıyla paylaştığı değişmiş bir duruma yol açacaktı. Buna göre, kurtuluştan sonra geriye elbette onun "Ben"i "kalır"; ama bu, tamamen değişmiş, diğerleriyle birlikte değişime uğramış bir dünyayı paylaşan bir Ben'dir. Ve işte bu dünya, kendisi ve diğerleri açısından, kendisinin ve onların özgürlüğünün ortak önkoşuldur. Dolayısıyla da "Ben"inin biricikliği, eşsizliği ve bağımsızlığı yine bozguna uğramaktadır.

Sanço bir de üçüncü bir yol deniyor:

> Sayfa 237: "Onların" (Yahudi ve Hıristiyan) "ayıbı, birbirlerini *dışlamaları* değil, bunun sadece *yarım yamalak* yapılmasıdır. Tamamen egoist olabilselerdi, birbirlerini *tümüyle* dışlarlardı."
>
> Sayfa 273: "Niyet, karşıtlığı *yalnızca tasfiye etmek* olduğunda, karşıtlığın anlamı fazlasıyla biçimsel ve zayıf kavranır. Karşıtlık, *keskinleştirilmeyi* hak eder daha çok."
>
> Sayfa 274: "Siz karşıtlığınızı sırf saklamaktan, onu tümüyle

benimsediğinizde ve herkes kendini tepeden tırnağa *biricik* olarak ortaya koyduğunda vazgeçeceksiniz ancak... Nihai ve en kesin karşıtlık, Biricik'in Biricik'e karşı karşıtlığı, aslına bakılırsa, karşıtlık denen şeyi aşmıştır... Biricik olarak senin diğerleriyle aranda artık herhangi ortak bir noktan yoktur ve bu nedenle ayırıcı ya da düşmanca bir şey de yoktur... Karşıtlık, kusursuz ayrılıkta ya da biriciklikte yitip gider."

Sayfa 183: "Ben başkaları karşısında *özel* bir şeyim olsun ya da *özel* olayım *istemiyorum*. Kendimi başkalarıyla da kıyaslamıyorum... Olabileceğim her şeyi olmak, sahip olabileceğim her şeye sahip olmak istiyorum. Başkalarının *benzer* olup olmaması ve *benzer* şeylere sahip olup olmamaları beni ne ilgilendirir? Benimle eşit, aynı olamayacakları gibi eşit, aynı şeye sahip de olamazlar. Harekete peşinen sahip olmakla kayaya zarar vermediğim gibi onlara da bir zarar vermiyorum. Sahip olabilselerdi olurlardı. Diğer insanlara zarar vermemek, ayrıcalığa sahip olmamak talebi işte bunu amaçlar... Kişi kendini '*özel bir şey*' olarak, sözgelimi Yahudi ya da Hıristiyan olarak görmemelidir. Şimdi, ben kendimi *özel* bir şey olarak değil, *biricik* olarak görüyorum. Benim pekâlâ başkalarıyla benzerliklerim var; ancak bu yalnızca karşılaştırmalar ya da refleksiyonlar için geçerlidir; gerçekte Ben eşsizim, biricikim. Benim cismim onların cismi değil, benim tinim onların tini değil. Onları "cisim", "ruh" *tümelleri* altına toplarsanız, o halde bunlar, benim cismim, benim tinimle *hiç* ilgisi olmayan sizin *düşüncelerinizdir*."

Sayfa 234: "İnsan toplumu egoistlerin eliyle mahvediliyor; çünkü artık insanlar birbirleriyle insan olarak ilişkiye girmiyor, egoist bir biçimde bir Ben olarak, benden kesinlikle farklı ve karşıt olan bir Sen olarak hareket ediyorlar."

Sayfa 180: "Sanki her zaman biri diğerini aramayacakmış gibi ve sanki biri, ihtiyacı olduğunda kendini diğerine tabi kılmak zorunda değilmiş gibi. Fakat aradaki fark, tekilin *kendisini* tekille gerçekten *birleştiriyor* olmasıdır; oysa eskiden onunla bir bağ aracılığıyla bağlı idi."

Sayfa 178: "Ancak ve ancak biricik olduğunuzda, gerçekte ne iseniz o olarak birbirinizle ilişkide bulunabilirsiniz."

Sanço'nun biriciklerin "gerçekte ne iseler o olarak" birbirleriyle ilişkileri hakkındaki, "tekilin tekil ile birleşmesi" hakkındaki; kısacası, "Birlik" hakkındaki illüzyonuyla ilgili kısmın hesabı daha önce tamamen görülmüştü. Yalnızca şunu belirtelim: Birlik'te herkes ötekini yalnızca *kendi* nesnesi, kendi mülkiyeti olarak görür ve öyleymiş gibi davranırken (sf. 167 ve mülkiyet ve

sömürü teorisiyle karşılaştırınız), *Yorum*'da (Wigand, sf. 157) konu edilen Barataria adası valisi, ötekinin aynı zamanda kendi kendisine de ait olduğunu, *kendine* özgü, biricik olduğunu ve bu niteliğiyle dahi Sanço'nun artık mülkiyeti olamasa da *nesnesi* haline geldiğini idrak edip kabul ediyor. İçine düştüğü çaresizlikten kendini sadece aklına gelen beklenmedik fikir sayesinde; kendisini "tatlı bir dalınç içinde unuttuğu", bunun kendisine "her saat bin kez tattırdığı" ve yine de "tamamen kaybolma"dığının tatlı bilincini daha da tatlandıran bir haz olduğu yolundaki fikir sayesinde kurtarıyor. Yani buradan çıkan sonuç, herkesin kendisi ve başkaları için var olduğuna dair eski hikâyedir.

Şimdi Sanço'nun tumturaklı cümlelerini çözümleyip mütevazı içeriğine ulaşalım.

Keskinleştirilmek ve uç noktaya vardırılmak istenen "karşıtlık" ve Sanço'nun peşinen sahip olmak istemediği "özel"e dair edilen koca koca laflar bir ve aynı sonuca varıyor. Sanço, bireylerin birbirleriyle salt kişisel bir ilişki kurmalarını, ilişkilerinin üçüncü bir şey, bir nesne aracılığıyla dolayımlanmamasını istiyor ya da daha çok istediğine *inanıyor* (Karşılaştırınız: Rekabet). Burada söz konusu olan üçüncü şey, "özel" şey ya da özel, mutlak olmayan karşıtlıktır; yani bireylerin, bugünkü toplumsal ilişkilerce belirlenmiş karşılıklı konumları. Örneğin Sanço, iki bireyin, burjuva ve proleter olarak birbirlerine "karşıtlık" içinde durmalarını istemiyor. Burjuvanın proleter karşısında "peşinen sahip olduğu" "özel" şeye itiraz ediyor. Onların saf kişisel bir ilişki içinde olmalarını, birbirleriyle salt birey olarak ilişki kurmalarını istiyor. Sanço, iş bölümü içerisinde kişisel ilişkilerin zorunlu ve kaçınılmaz olarak sınıf ilişkileri haline evrilip kalıcılaştıklarını ve bu nedenle de tüm bu gevezeliklerinin, bu sınıfların bireylerine, aralarındaki "karşıtlık"a ve "özel" "ayrıcalık"larına dair tasavvurlarını kafalarından çıkarıp atmaları telkininde bulunarak, gerçekleştirmeyi umduğu şeyin olmayacak bir duadan ibaret olduğunu gözden kaçırıyor. Sanço'nun yukarıda aktarılan cümlelerindeki asıl mesele, yalnızca, insanların *kendilerini* ne olarak *gördükleri* ve *onun* onları ne olarak gördüğü, *onların* ne istedikleri ve *onun* ne istediğiyle sınırlı. Değiştirilmiş bir "Olarak *Görme*" ve "*İsteme*" aracılığıyla "karşıtlık" ve "özel" ortadan kaldırılıyor.

Bir bireyin kendinde birey olarak peşinen sahip olduğu şey bile, günümüzde aynı zamanda toplumun da bir ürünüdür ve gerçekleştirilmesi sırasında –rekabet konusunda Sanço'ya gösterme fırsatı bulduğumuz gibi– kendini yine ayrıcalık olarak ortaya koymak zorundadır. Kendinde ve kendi içinde ele alındığında birey, bunun yanı sıra iş bölümüne tabidir ve iş bölümü tarafından tek yanlı kılınmış, sakatlanmış, belirlenmiştir.

Peki, Sanço'nun karşıtlığı keskinleştirmesiyle özelliği ortadan kaldırılması en iyi olasılıkla ne anlama gelir? Bireylerin ilişkilerinin onların *davranışları* olması ve bireylerin karşılıklı farklılıklarının (bir ampirik özün *kendini* başkalarından ayırt etmesi gibi) kendi öz ayrımları olması gerektiği anlamına gelir. İkisi de ya, Sanço'da olduğu gibi, *var olanın* ideolojik bir yeniden anlatımıdır; zira bireylerin ilişkileri her koşulda yalnızca onların karşılıklı davranışları, farklılıkları ise yalnızca onların öz ayrımları *olabilir*. Ya da, onların birbirlerine *şöyle* davranmaları ve birbirlerini *şöyle* ayırt etmeleri yolundaki; davranışlarının toplumsal bir ilişki olarak onlardan bağımsız bir varlık kazanmaması, farklılıklarının –kazandığı ve gün be gün kazanmayı sürdürdüğü– nesnel (kişiden bağımsız) bir karakter kazanmaması yolundaki olmayacak duadır.

Bireyler, her zaman ve her koşulda "*kendilerinden* hareket etmişlerdir", ne var ki onlar, birbirleriyle hiçbir ilişki içinde bulunmaya ihtiyaç duymayacakları anlamda *biricik* olmadıklarından; *ihtiyaçları*, yani doğaları ve bu ihtiyaçları giderme tarzları onları birbirleriyle ilintili kıldığından (cinsel münasebet, mübadele, iş bölümü) ilişkiye girmeye *mecburdular*. Ayrıca saf Ben'ler olarak değil, aksine üretici güçlerinin ve ihtiyaçlarının belirli bir gelişim aşamasında bulunan bireyler olarak birbirleriyle ilişki içine girdiklerinden; yani kendi açısından yine üretimi ve ihtiyaçları belirleyen bir ilişki içine girdiklerinden, mevcut ilişkileri yaratan ve her gün yeniden yaratan, bireylerin kişisel, bireysel davranışları, bireyler olarak birbirlerine davranışlarıydı. Onlar birbirleriyle oldukları gibi ilişkiye girdiler; "hayat görüşleri" ne olursa olsun, oldukları haliyle "kendilerinden" hareket ettiler. Bu "hayat görüşü" –filozofların çarpık görüşleri bile– elbette her zaman yalnızca gerçek hayatları tarafından belirlenebiliyordu. Buradan anlaşılan kuşkusuz, bir bireyin gelişiminin, doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içinde bulunduğu tüm diğer bireylerin gelişimi tarafından belirlendiği ve birbiriyle ilişki içine giren birbirinden farklı nesiller arasında bir bağ olduğudur. Sonraki nesillerin fiziksel varlığının öncellerine bağlı olduğu ve öncellerinin biriktirdiği üretici güçleri ve ekonomik ilişki biçimlerini devraldıkları, dolayısıyla da kendi karşılıklı ilişkileri içinde belirlendikleridir. Kısacası, bir gelişim sürecinin gerçekleştiği ve bir tek bireyin tarihinin hiçbir şekilde önceki ve çağdaşı bireylerin tarihinden koparılamayacağı, aksine bu tarih tarafından belirlendiği görülüyor.

Bireysel davranışın karşıtına, salt nesnel bir davranışa dönüşmesi, bireysellik ve rastlantısallığın bireylerin kendisi tarafından ayırt edilmesi, daha önce de ortaya koyduğumuz gibi, tarihsel bir süreçtir ve farklı gelişim aşamalarında farklı, giderek daha keskin ve daha evrensel biçimler almaktadır. İçinde

bulunduğumuz çağda, nesnel ilişkilerin bireyler üzerindeki egemenliği, bireyselliğin rastlantısallık tarafından bastırılması, en keskin ve en evrensel biçimine kavuşmuştur ve böylece yaşayan bireylerin önüne son derece belirli bir görev koymuştur. Bu görev, ilişkilerin ve rastlantısallığın bireyler üzerindeki egemenliğinin yerine, bireylerin rastlantısallık ve ilişkiler üzerindeki egemenliğini koymaktır. Bu görev, Sanço'nun sandığı gibi "benim gelişmemi" talep etmiş değil –ki her birey bunu şimdiye dek Sanço'nun tavsiyesi olmadan yapmıştır zaten–, daha çok tamamen belirli bir gelişme biçiminden kurtuluşu buyurmuştur. Günümüz ilişkilerinin dayattığı bu görev, toplumu komünist bir tarzda örgütleme göreviyle örtüşmektedir.

Yukarıda, ilişkilerin bireyler karşısında bağımsızlaşmasının, bireylerin rastlantısallığın boyunduruğu altına alınmasının, kişisel ilişkilerinin genel sınıf ilişkilerine tabi olduğu mevcut durumun ortadan kaldırılmasının son tahlilde iş bölümünün ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini gösterdik. Yine, iş bölümünün kaldırılmasının, ekonomik ilişkilerin ve üretici güçlerin gelişiminin, özel mülkiyet ve iş bölümünün kendisi için bir pranga oluşturacak kadar evrensel bir boyuta ulaşmasını gerektirdiğini gösterdik. Ayrıca özel mülkiyetin ancak, bireylerin çok yönlü gelişiminin söz konusu olması koşuluyla kaldırılabileceğini gösterdik; çünkü mevcut ekonomik ilişki ve mevcut üretici güçler çok yönlüdür ve yalnızca çok yönlü olarak gelişmiş bireyler tarafından ele geçirilebilir; yani yaşamlarının özgür faaliyeti haline getirilebilir. Günümüzde bireylerin özel mülkiyeti ortadan kaldırmak *zorunda* olduklarını gösterdik; çünkü üretici güçler ve ekonomik ilişki biçimleri öyle bir gelişkinliğe ulaştı ki özel mülkiyetin egemenliği altında yıkıcı güçler haline gelmişlerdir ve çünkü sınıflar arasındaki karşıtlık doruk noktasına ulaşmıştır. Son olarak, özel mülkiyetin ve iş bölümünün kaldırılmasının, bireylerin modern üretici güçlerin ve dünya ticaretinin oluşturduğu temel üzerindeki bir birleşme olduğunu gösterdik.

Bireylerin özgün ve özgür gelişiminin boş bir söylem olmadığı yegâne toplum olan komünist toplumda söz konusu gelişimi belirleyen tam da bireyler arasındaki bağdır. Bu bağ kısmen ekonomik önkoşullardan, kısmen herkesin özgür gelişimi için gerekli olan dayanışmadan ve son olarak bireylerin mevcut üretici güçler temelindeki evrensel faaliyet biçiminden oluşur. Demek ki burada söz konusu olan, kesinlikle gelişigüzel bireyler değil, hatta bireylerin özgür gelişimlerinin müşterek bir koşulu olan vazgeçilmez komünist devrim de bir yana, belirli bir tarihsel gelişim aşamasına ulaşmış bireylerdir. Bireylerin karşılıklı ilişkilerine dair bilinçleri de elbette tamamen farklı bir bilinç olacak ve bu yüzden ne "sevgi ilkesi" ya da *dévoûment*[605], ne de egoizm olacak.

Demek ki, yukarıda açıklandığı üzere, özgün gelişim ve bireysel davranış anlamındaki "biriciklik", yalnızca iyi niyet ve doğru bilinçten tamamen farklı şeyleri değil, aynı zamanda Sanço'nun fantezilerinin tam tersini de gerektiriyor. Sanço'da "biriciklik", var olan koşulların bir güzellemesinden başka bir şey değildir; zavallı, aciz, sefaletin ortasında sefil düşmüş ruhlar için bir damla rahatlatıcı balsamdır.

Sanço'da *"eşsizlik*"te de durum "biriciklik"te olduğundan farksızdır. "Tatlı dalınç içinde" tamamen "ortadan kaybolma"dıysa eğer, "*Stirnerci* Egoistler Birlik"inde emeğin örgütlenmesinin yalnızca ihtiyaçların karşılaştırılabilirliğine değil, ihtiyaçların *eşitliğine* de dayandığını bizzat anımsayacaktır. Ve Sanço, yalnızca eşit ihtiyaçlar değil aynı zamanda eşit faaliyet de var sayıyordu; öyle ki "insani çalışma"da biri diğerinin yerini alabiliyordu. "Biricik"in başarılarını taçlandıran ekstra ücret, onun performansının başkalarınınkiyle karşılaştırılıp üstünlüğü nedeniyle daha iyi ücretlendirilmesi dışında neye dayanıyordu ki? Ve Sanço, pratikte bağımsızlaşmış karşılaştırma aracının, *para*nın, varlığını sürdürmesine izin verirken, kendini ona tabi kılarken, başkalarıyla karşılaştırılmak üzere kendisinin bu evrensel ölçekte ölçülmesine izin veriyorken, nasıl oluyor da eşsizlikten söz edebilir? Demek ki eşsizliğini bizzat yalanladığı ortada. Eşitlik ve eşitsizliği, benzerlik ve benzemezliği bir refleksiyon belirlenimi olarak adlandırmaktan kolay bir şey yoktur. Eşsizlik de, karşılaştırma faaliyetini varsayan bir refleksiyon belirlenimidir. Karşılaştırmanın hiç de keyfi bir refleksiyon belirlenimi olmadığını göstermek için tek bir örnek, tüm insanların ve şeylerin kalıcı *tertium comparationis*'i[606] olan *Para* örneğini vermek yeter.

Kaldı ki eşsizliğin çeşitli anlamı olabilir. Burada söz konusu olan tek anlamı, yani orijinallik anlamındaki "biriciklik", eşsiz bireyin belirli bir alandaki faaliyetinin, *Eşitler*'in faaliyetinden ayrılan farkını ortaya koymasını gerektirir. Persiani, eşsiz bir şarkıcıdır; bu tam da *şarkıcı* olduğu ve başka şarkıcılarla karşılaştırıldığı için ve bunun doğal kulak yapısına ve müzik eğitimine dayalı karşılaştırma yoluyla onun eşsizliğini saptamaya ehliyetli kulaklar tarafından gerçekleştirildiği için böyledir. Persiani'nin şarkı söylemesiyle bir kurbağanın vıraklaması mukayese edilemez. Gerçi burada da bir karşılaştırma yapmak mümkün olurdu; ne var ki bu, Persiani ile o belirli tek kurbağa arasında değil, insan ile kurbağa arasındaki bir karşılaştırma olurdu. Yalnızca birinci durumda bireyler arasındaki bir karşılaştırmadan söz edilebilir; ikincisinde söz konusu olan ise, onların tür ya da cins olarak sahip oldukları özelliklerdir. Karşılaştırılamazlığın üçüncü bir türünü, Persiani'nin şarkı söylemesi ile bir

kuyruklu yıldızın kuyruğu arasındaki karşılaştırılamazlığı, kendi "öz-hazzı" için Sanço'ya bırakıyoruz; zira o, "saçma yargılar"da bulunmaktan zaten pek hoşlanıyor. Ne var ki bu saçma karşılaştırma bile günümüz ilişkilerinin saçmalığı içinde bir gerçekliğe sahip. Para, en heterojen şeyler dâhil olmak üzere her şeyin ortak ölçütüdür.

Kaldı ki Sanço'nun eşsizliği yine, tıpkı biriciklikte olduğu gibi aynı boş söyleme çıkmaktadır: Bireyler, bundan böyle kendilerinden bağımsız bir *tertium comparationis* ile ölçülmemeliymiş, aksine karşılaştırma, *onların* öz-ayrımına, id est[607] bireyselliklerinin serbest gelişimine dönüşmeli, ki bu da "sabit fikirleri" kafalarından çıkarıp atmak suretiyle *olmalıymış*.

Bu arada Sanço, yazarlar ve ahkâm kesenlerin[608] yaptığı, Sanço'nun Bruno olmadığı ve Bruno'nun Sanço olmadığı gibi muhteşem bir vargıya ulaşan, karşılaştırma türünü biliyor sadece. Öte yandan, ancak karşılaştırmalar yaptıkça ve karşılaştırma alanlarındaki farklılıkları saptadıkça önemli ilerlemeler kaydeden ve karşılaştırmanın evrensel öneme sahip bir nitelik kazandığı bilimlerden ise; karşılaştırmalı anatomiden, botanikten, dilbiliminden vb. elbette bihaber kendisi.

Büyük uluslar, Fransızlar, Kuzey Amerikalılar, İngilizler, hem pratik hem de teorik bakımdan, rekabette olduğu gibi bilim alanında da kendilerini sürekli olarak birbirleriyle karşılaştırırlar. Almanlar gibi, karşılaştırma ve rekabetten çekinmek zorunda olan bakkal zihniyetli dar kafalılar, felsefi etiketler fabrikatörünün kendilerine sağladığı mukayese edilemezlik kalkanının arkasına sığınırlar. Sanço, yalnızca onların çıkarı açısından değil kendi çıkarı açısından da her türlü karşılaştırmayı reddetmiştir.

415. sayfada Sanço şöyle diyor:

> "Hiç kimse *Benim Eşitim* değil."

408. sayfada da "Benim Eşitim" ile toplumsal ilişki, toplumun çözülüp ilişkiye dönüşmesi olarak tasvir ediliyor:

> "Çocuk, *Kendi Eşitleri* ile girdiği *ilişki*yi topluma yeğ tutar."

Bu arada Sanço "Benim Eşitim" ve "eşit" terimlerini genel olarak "*aynı*" yerine kullanır. Örneğin yukarıda aktarılan 183. sayfadaki pasajda:

"Benimle *eşit*, *aynı* olamayacakları gibi *eşit*, *aynı* şeye sahip de olamazlar"

Böylelikle, özellikle "*Yorum*"da kullandığı, nihai "yeni üslubu"na ulaşıyor.

Biriciklik, orijinallik, bireylerin "özgül" gelişimi, Sanço'ya göre mesela tüm "insani işler"de vuku bulmaz. Gerçi kimse, bir ocak yapımcısının bir ocağı, başka bir ocak yapımcısıyla "*aynı*" şekilde kurmadığını yadsımayacaktır. Bireylerin "biricik" gelişimi, yine aynı Sanço'ya göre dini, siyasi vb. alanlarda vuku bulmaz. (bkz: "Fenomenoloji") Gerçi kimse, İslama inanan tüm insanların arasında kimsenin ona "aynı" şekilde inanmadığını ve bu bakımdan "biricik" davrandığını yadsımayacaktır. Tıpkı tüm vatandaşlar içinde kimsenin devlete "aynı" tutumu göstermemesi gibi; zira her şey bir yana tutum alan *o* kişidir, *başkası* değil. Demek ki, "*aynılık*"tan, *kişinin özdeşliği*nden, Sanço'nun, şimdiye kadar var olmuş tüm bireyleri neredeyse sadece tek bir türün "numuneleri" olarak görmesine neden olacak denli farklı olan bu çok methedilen "Biriciklik" burada, bir kişinin kendisiyle polisçe saptanan özdeşliğine indirgeniyor; yani bir bireyin diğer birey olamayacağına. Dünyayı zaptetmek için yola çıkan Sanço, işte böyle pasaport dairesi kâtibine dönüşüyor.

"*Yorum*"un 184. sayfasında, bol bol allayıp pullayarak ve büyük bir öz-hazla, Japonya imparatoru yemek yediği zaman, kendi karnının doymadığını izah ediyor; zira kendi işkembesiyle Japonya imparatorunun işkembesi "biricik", "eşsiz işkembelerdir", id est, "*aynı*" değildir. Eğer Sanço, bu sayede, şimdiye kadarki toplumsal ilişkileri hatta sadece doğa yasalarını ortadan kaldırmış sayıyorsa kendini; o halde buradaki saflık aşırı büyüktür ve sadece, filozofların toplumsal ilişkileri bu kendileriyle özdeş bireylerin karşılıklı ilişkileri olarak, doğa yasalarını da bu belirli organizmaların karşılıklı ilişkileri olarak tanımlamamış olmalarından ötürüdür.

Leibniz'in (her fizik kitabının ilk sayfasında, cisimlerin kavranamazlığı öğretisi olarak yer alan) bu eski önermeye getirdiği klasik tanım ünlüdür:

> "Opus tamen est ... ut quaelibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura dua entia, quorum unum exasse conveniat cum altero."[609] ("*Principia Philosophiae seu Theses"*, etc.)

Sanço'nun biricikliği burada, her bit ve her kum tanesiyle paylaştığı bir niteliğe düşmüştür.

Felsefenin sona erip erebileceği en büyük tekzip, her yontulmamış kişinin ve her polis memurunun vardığı idrakı, Sanço'nun Bruno olmadığı idrakını en büyük keşiflerden biri sayması ve bu farklılık olgusunu gerçek bir mucize olarak görmesiydi.

Böylelikle bizim "düşünce virtüözümüz"ün "eleştirel sevinç çığlığı" eleştirel olmayan bir Mezmura[610] dönüşmüştür.

———

Tüm bu serüvenlerden sonra "biricik" silahtarımız, yeniden memleketinin serf kulübesine doğru yelken açar. "Kitabının baş hayaleti"[611] "sevinç çığlıkları içinde" onu karşılamaya koşar. İlk sorduğu karakaçanın durumu olur.

Efendisinden daha iyi, diye yanıtlar Sanço.

Tanrıya şükürler olsun. Şimdi anlat bakalım arkadaşım, silahtarlıkta ne kazandın? Bana ne gibi bir yeni elbise getirdin?

Böyle bir şey getirmedim, diye yanıtlar Sanço, fakat "yaratıcı hiçi, yaratıcı olarak bizzat benim kendisinden her şeyi yarattığım hiçi" getirdim. Yani sen beni bir kilise babası ve bir adanın başpiskoposu olarak göreceksin artık; hem de bulup bulunabilecek adaların en iyisinde.

İnşallah canım, hem de en yakın zamanda; zira buna şiddetle ihtiyacımız var. Ama sözünü ettiğin şu adaya gelince, ne demek istediğini anlamadım.

Eşek ne anlar hoşaftan, diye mırıldanır Sanço. Zamanı gelince kendi gözlerinle göreceksin karıcığım. Ama daha şimdiden sana şunu söyleyebilirim ki, yeryüzünde, kendisiyle barışık egoist ve mahzun yüzlü şövalyenin silahtarı olarak serüven peşinde koşma onurundan daha güzel bir şey yok.

Evet, bu serüvenlerin çoğunun (tan como el *hombre* querria[612]), "*insani* ihtiyaçları karşılayacak şekilde" sona ermediği ve "nihai amaca" pek de ulaşamadıkları doğru. Zira insanın denk geldiği yüz maceradan doksan dokuzunda işler ters gider ve arapsaçına döner. Bunu kendi deneyimlerimden biliyorum. Bazılarında aldatıldım, bazılarında eve fena halde pataklanmış ve kırbaçlanmış bir halde döndüm. Ama her şeye rağmen bu güzel bir şey; çünkü, insan böyle tarih içinde baştan sona gezinince, Berlin okuma odasında bulunan tüm kitaplardan alıntılar yaptığı, tüm dillerde kendisine etimolojik bir konaklama yeri bulduğu, tüm ülkelerdeki politik olguları çarpıttığı, ejderhalara ve deve kuşlarına, muzip perilere, şakacı cinlere ve "hayaletler"e kibirle meydan okuduğu, tüm kilise babaları ve filozoflarla kavgaya tutuştuğu ve nihayetinde bunun bedelini yalnızca kendi bedeniyle ödediği zaman, "biricik" talep her halükârda kesin olarak karşılanmaktadır. (Karşılaştırma için bakınız: Cervantes, I, Bölüm 52.)

## 2. Savunmalı Yorum[50]

Her ne kadar Sanço, bir zamanlar ve aşağılandığı durumlarda (Cervantes, 26. ve 29. bölümler) bir kilise ianesinden faydalanma konusunda türlü "tereddütler" duymuşsa da, değişen koşullar ve daha önceleri dini bir cemiyette teşrifatçı yardımcısı olarak görev yapmışlığı (Cervantes, 21. Bölüm) üzerine düşünüp taşındıktan sonra, nihayet bu tereddüdü "kafasından çıkarıp atmaya" karar verir. O, Barataria adasının baş piskoposu ve kardinali olmuştur ve bu sıfatla vakur bir eda ve baş rahiplere yaraşır görgüyle Konsil'imizin önde gelenleri arasında oturmaktadır. Şimdi, "Kitap"ın uzun ara bölümünden sonra bu Konsil'e geri dönüyoruz.

Haliyle "Kardeş Sanço"yu yeni mevkisinde oldukça değişmiş buluyoruz. O, geçmişte bağlı olduğu *ecclesia militans*'ın[613] aksine artık *ecclesia triumphans*'ı[614] temsil etmektedir. "Kitap"taki savaşçı fanfarların yerine ağırbaşlı bir ciddiyet, "Ben"in yerine "Stirner" geçmiştir. Bu, Fransızların *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule*[615] sözünün ne kadar doğru olduğunu gösteriyor. Bir kilise babası olalı ve pastoral mektuplar yazmaya başlayalı beri Sanço, kendisini artık sadece "Stirner" olarak adlandırmaktadır. O, öz-hazzın bu "biricik" tarzını Feuerbach'tan öğrendi, fakat bu ona, karakaçanına lavta çalmasından daha çok yakışmıyor maalesef. Kendisi hakkında üçüncü tekil şahısta konuşurken, herkes, "yaratıcı" Sanço'nun, "yaratımı" Stirner'e Prusyalı astsubayların üslubuyla *"O"* diye hitap ettiğini ve hiçbir şekilde Sezar'la karıştırılmaması gerektiğini görmektedir.[616] Ve bıraktığı izlenim, Sanço'nun sırf Feuerbach'a rakip olmak için bu tutarsızlığa başvurmasıyla daha da gülünç bir hal almaktadır. Sanço'nun büyük adam olarak sahneye çıkmaktan duyduğu "öz hazzı" burada *malgré lui*[617] başkaları için bir hazza dönüşüyor.

Sanço'nun Yorum'unda yaptığı "*özel*" şey, onu daha önce ara bölümde "tüketmemişsek" eğer, "Kitap"ta zaten uzun uzadıya anlatılan bildik temalar üzerine bir çeşitlemeler dizisi sunmasından ibaret. Hintli Vişnu rahiplerininki gibi yalnızca tek bir nota bilen Sanço'nun müziği burada bir iki perde daha yüksekten çalınıyor. Afyonvari etkisiyse elbette aynı kalıyor. Örneğin "egoist" ve "kutsal" karşıtlığı, burada "ilginç" ve "ilginç olmayan" etiketleri altında,

ardından da "ilginç" ve "mutlak olarak ilginç" etiketleri altında yeniden adamakıllı yoğrulmaktadır. Ki bu, yalnızca mayasız ekmek, *vulgo*[618] lavaş ekmeği severlerin ilgisini çekebilecek bir yeniliktir. Kuşkusuz ilgili'yi ilginç'e dönüştüren edebi tahrifattan dolayı *"eğitimli"*[619] bir Berlinli küçük burjuvaya içerlememek gerek. Sanço'nun en sevdiği saplantısına göre "muallimler" tarafından yaratılmış olan tüm illüzyonlar, burada, "güçlükler – *tereddütler*" olarak zuhur ediyor. Bunlar "Yalnızca tin tarafından yaratılmıştır" ve "zavallı ruhlar, kendilerine yutturulan bu tereddütleri", "*düşüncesizlik*" (şu kötü ünlü kafadan-çıkarıp-atma) yoluyla "üstesinden gelmek... zorunda." (sf. 162) Ardından, "tereddütlerin", "düşünme" yoluyla mı yoksa "düşüncesizlik" yoluyla mı kafadan çıkarılıp atılması gerektiğine dair bir "inceleme" geliyor ve eleştirel-ahlaki bir adagioyla minör diziler halinde figan ediliyor: "Düşünme hiçbir şekilde sevinç nidalarıyla bastırılmamalıdır." (sf. 166)

Avrupa'yı, özellikle de sıkıntı içindeki *old merry and young sorry England*'ı[620] yatıştırmak için Sanço, piskoposluk *chaise percée*'sine[621] az buçuk alışır alışmaz, buradan doğru aşağıdaki merhametli piskoposnameyi yayınlıyor:

> "Stirner'in burjuva toplumda hiçbir şekilde gönlü yoktur ve onu kesinlikle devleti ve aileyi yutacak şekilde genişletme niyetinde değildir." (sf. 189)

– Bay Cobden ve Bay Dunoyer bunu dikkate almalı.

Başpiskopos olarak Sanço aynı zamanda ruhani kolluk güçlerini de denetimi altına alıyor ve 193. sayfada Hess'e, "yasadışı" karıştırmalarda bulunmaktan dolayı bir ihtar veriyor. Üstelik bu karıştırmalar, kilise babamız kimlik saptama konusunda durmaksızın daha büyük çaba harcadıkça iyice affedilmez oluyor. "Stirner"in "yalan söyleme yiğitliği"ne –kendisiyle barışık egoistin bu ortodoks özelliğine– de haiz olduğunu kanıtlamak için sayfa 188'de aynı Hess'e şu bilgiyi veriyor: "Ama Stirner'in söz ettiği *hiç de*, Hess'in ona söylettiği gibi, şimdiye kadarki egoistlerin tüm hatasının, egoizmlerinin *bilincinde* olmamaları değildir." Karşılaştırınız: "Fenomenoloji" ve bütün "Kitap". Kendisiyle barışık egoistin diğer özelliğini, safdilliğini sayfa 182'de kanıtlıyor. Burada Feuerbach'a "*bireyin komünist olduğu*" konusunda "*itiraz etmiyor*". Sahip olduğu polisiye zora başvurduğu bir diğer durum, sayfa 154'te tüm eleştirmenlerine, "Stirner'in *kavradığı* şekliyle egoizmi daha yakından" incelemedikleri yolunda azarlamasıyla yaşanıyor. Aslında hepsi de, söz konusu olanın, gerçek egoizm olduğuna inanma hatasına düştüler, oysa söz konusu olan yalnızca "Stirner'in" buna dair kavrayışıydı.

"Savunmalı Yorum", Sanço'nun kilise babalığı konusunda ehil olduğunu, işe ikiyüzlülükle başlayarak ayrıca kanıtlıyor.

> "Adı geçen eleştirmen için olmasa bile, en azından kitabın diğer kimi okuyucusu için kısa bir yanıt yararlı olabilir." (sf. 147)

Sanço burada zahidi oynuyor ve her fırsatta yalnızca kendi çıkarını gözettiğini temin etmesine rağmen, burada yalnızca kilise babası kisvesini garantiye almaya çalışmasına rağmen, değerli zamanını kamu "yararı" için feda ettiğini iddia ediyor.

Böylelikle Yorum'un "Özel"iyle işimiz bitmiş oluyor. Bu arada daha önce "Kitap'ta" da –sayfa 491– geçen "Biricik"i, "kimi başka okuyucular"dan çok "Stirner"in öz çıkarı için şimdiye dek saklı tuttuk. Bir el öteki eli yıkar; buradan çıkan tartışma götürmez sonuç "bireyin komünist olduğu"dur.

Düşünceler dünyasından gerçek dünyaya inmek, filozoflar için en zor görevlerden biridir. *Dil*, düşüncenin dolaysız gerçekliğidir. Filozoflar düşünmeyi bağımsızlaştırdıkları gibi dili de öyle ayrı kendi başına bir âlem olarak bağımsızlaştırmaları gerekti. Bu, düşüncelerin sözcükler olarak kendilerine özgü bir içeriğe sahip olduğu felsefi dilin sırrıdır. Düşünceler dünyasından gerçek dünyaya inme problemi, dilden yaşama inebilme problemine dönüşür.

Düşüncelerin ve fikirlerin bağımsızlaşmasının, bireylerin kişisel ilişki ve koşullarının bağımsızlaşmasının bir sonucu olduğunu göstermiştik. İdeologların ve filozofların bu düşüncelerle salt ve sistematik bir biçimde meşgul olmasının ve dolayısıyla da bu düşüncelerin sistematize edilmesinin, iş bölümünün bir sonucu olduğunu ve özel olarak Alman felsefesinin de küçük burjuva ilişkilerin bir sonucu olduğunu göstermiştik. Filozofların kendi dillerinin, onu soyutladıkları gerçek dünyanın çarpıtılmış dili olduğunu ve düşünceler gibi dilin de tek başına kendilerine özgü bir âlem oluşturmadıklarını, bunların yalnızca gerçek hayatın dışavurumları olduğunu görmeleri için, tek yapmaları gereken, kendi dillerini günlük dil içinde eritmekti.

Tam bir sadakatle filozofların izinden giden Sanço, kaçınılmaz olarak *felsefe taşını*, imkânsızı arayıp hayat iksiri peşinde koşmak, dilin ve düşünmenin âleminden gerçek dünyaya geçişi sağlayacak mucizevi güce sahip "sözcük"ü aramak zorunda. Sanço, Donkişot'la uzun yıllar iç içe olmaktan gelen bir etkilenmişlikle bu "görevi"nin, bu "vazife"sinin, kalın felsefi şövalyelik kitaplarına olan inancının bir sonucundan başka bir şey olmadığının farkına varamıyor.

Sanço işe, dünyada Kutsal'ın ve fikirlerin egemenliğini bize bir kez daha, ama bu sefer dilin ya da söylemin egemenliğinin yeni biçimi altında göstererek başlıyor. Dil, elbette, bağımsızlaşır bağımsızlaşmaz, boş söylem haline gelir.

151. sayfada Sanço günümüz dünyasını, "boş söylemlerin dünyası, başlangıçta sözün olduğu bir dünya" olarak adlandırıyor. Sihirli sözün peşine düşmesinin saiklerini daha ayrıntılı tasvir ediyor:

> "Spekülasyon, herkesi kendi içine alacak kadar *tümel* olan bir *yüklem* bulma arayışındaydı... Yüklem herkesi içine alacaksa eğer, o zaman herkes onun içinde birer *özne* olarak, yani *ne* ise o olarak değil *kim* ise o olarak görmek zorundadır." (sf. 152)

Spekülasyon, Sanço'nun önceden vazife, belirlenim, görev, tür vs. dediği böylesi yüklemler "aradığı" için, gerçek insanlar şimdiye kadar kendilerini "sözde, logosta, yüklemde" "*aramışlardır*." (sf. 153) Şimdiye dek, dilin sınırları içerisinde bir birey başka bir bireyden yalnızca özdeş kişi olarak ayırt edilmek istendiği için *isme* ihtiyaç vardı. Ne var ki Sanço sıradan isimlerle tatmin olmaz, aksine o, spekülasyon onu herkesi bir özne olarak kapsayacak genellikte bir yüklem bulmakla görevlendirdiği için, felsefi ismi, soyut ismi, tüm isimlerin üzerinde olan "İsim"i, kategori olarak ismi aramaktadır. Öyle ki bu isim, örneğin Sanço'yu Bruno'dan ve her ikisini de Feuerbach'tan, kendi isimleri kadar kesin bir şekilde ayırt etmeli, ama aynı zamanda her üçüne olduğu gibi tüm diğer insanlarla bedensel varlıklara da uymalıydı. Bu, kambiyo senetlerinde, evlilik sözleşmelerinde vs. büyük bir kaosa yol açacak, her türlü noteri ve sicil dairesini bir çırpıda ortadan kaldıracak türden bir yenilik olacaktı. Bu mucizevi isim, dilde dilin ölümü olan bu sihirli sözcük, hayata ulaştıran eşek köprüsü[622] ve Çinli cennet merdiveninin en yüksek basamağıdır –*Biricik*. Bu sözcüğün mucizevi özellikleri aşağıdaki kıtalarda methedilir:

> "Biricik, yalnızca, senin ve benim can veren beyanımız, yalnızca kanaate dönüşen beyan olmalıdır:
>
> artık bir beyan olmayan bir beyan.
>
> sükut eden, suskun bir beyan" (sf 153)
>
> "Onda" (Biricik'te) "dile getirilmeyen şey, esas şeydir." (sf. 149)
>
> O, "belirlenimsizdir". (agy.)
>
> "O, kavramın dışındaki ya da ötesindeki içeriğine işaret eder." (agy.)
>
> O, "belirlenimsiz bir kavramdır ve başka hiçbir kavram aracılığıyla daha belirlenimli hale getirilemez." (sf. 150)

> O, dünyevi isimlerin felsefi "*vaftizi*"dir. (sf. 150)
>
> "biricik, düşüncesi olmayan bir sözcüktür.
>
> Düşünce içeriği yoktur."
>
> "İkinci bir kez varolamayacak, dolayısıyla ifade de edilemeyecek olan Birini ifade eder.
>
> Zira o gerçek anlamda ve tam olarak ifade edilebilseydi eğer, ikinci kez varolmuş olacaktı ve ifadede mevcut olacaktı." (sf. 151)

Bu sözcüğün özelliklerini böyle methettikten sonra, mucizevi güçlerinin keşfiyle elde edilen sonuçları aşağıdaki karşı-kıtalarla kutlar:

> "Biricik ile mutlak düşünce imparatorluğu sona ermiştir." (sf. 150)
>
> "O, bizim boş söylemler dünyasının kilit taşıdır." (sf. 151)
>
> "O, boş söylem olarak mantığın telef oluşudur." (sf. 153)
>
> "Kendini artık sözde, logosta, yüklemde aramayan
>
> *şu*'nun, *o* ve *o*'ya dönüşmesi suretiyle
>
> bilim Biricik içinde yaşama karışıp gidebilir." (sf. 153)

Lakin Sanço eleştirmenleri nezdinde, Biricik'in de "kavram olarak sabitlenmesinin" mümkün olduğunu öğrenmek gibi nahoş bir deneyim yaşadı; "ki hasımlarının yaptığı tam da budur." (p. 149). Onlar, Sanço'nun o denli hasmıdır ki, sihirli sözcüğün beklenen büyülü etkisini hiç mi hiç hissetmeyip bunun yerine operada söylendiği gibi şu ezgiyi tutturdular: *Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!*[623] Özellikle de Donkişot-Szeliga'sına büyük bir öfkeyle, vakur bir şekilde karşı çıkar; zira onda bu yanlış anlama, açık bir "isyan"ı ve "yaratık" olarak konumunu tamamen yanlış yorumlamayı gerektirmiştir:

> "Eğer Sezliga, Biricik'in, içerikten tamamen yoksun söylemin ya da kategorinin, tam da bu nedenle artık bir kategori olmadığını anlamış olsaydı, onu, onun açısından halen isimsiz olan şeyin ismi olarak kabul edebilirdi." (sf. 179)

Demek ki Sanço burada, kendisinin ve Donkişot'un bir ve aynı şeyi hedeflediklerini apaçık bir şekilde kabul etmektedir; aradaki tek fark, Sanço'nun hakiki sabah yıldızını keşfettiğine inanırken, Donkişot halen karanlıkta;

> ûf dem wildin leber-mer
>
> der grunt-lôsen werlde swebt"[*83]-[624]

Feuerbach, "*Geleceğin Felsefesi*"nde (sf. 49) şöyle diyordu:

> "Varlık, bir sürü tarif edilemezliklere dayandığından, kendisi de tarif edilemezdir. Evet, tarif edilemez olandır. Sözün bittiği yerde ancak orada başlar yaşam, varlığın sırrı kendini ancak orada açık eder."

Sanço, tarif edilebilir olandan tarif edilemez olana geçişi buldu; bir sözcükten hem daha fazlası hem de daha azı olan sözcüğü buldu.

Düşünceden gerçekliğe, dolayısıyla da dilden yaşama geçişe dair bütün o sorunun yalnızca felsefi kurguda var olduğunu, yani yalnıza felsefi bilinç açısından geçerli olduğunu görmüştük; ki bu bilincin, yaşamdan görünüşteki ayrılığının niteliği ve kaynağı hakkında netliğe ulaşması imkânsızdır. Filozoflarımızın kafalarına musallat olduğu andan beri bu büyük sorunun, eninde sonunda, bu gezgin şövalyelerden birinin bir sözcük bulmak üzere, yani *Sözcük* olarak söz konusu geçişi oluşturan, Sözcük olarak salt bir sözcük olmaktan çıkan, dilden hareketle tanımladığı gerçek nesneye mistik, diller üstü bir şekilde işaret eden; kısacası sözcükler arasında, tıpkı Hıristiyan imgeleminde kurtarıcı tanrı-insanın insanlar âleminde oynadığı rolü oynayan sözcüğü bulmak üzere yollara düşmesiyle sonuçlanacak bir seyir izlemesi elbette kaçınılmazdı. Filozoflar arasındaki en boş, en sığ kafanın, kendi düşünce yoksunluğunun felsefenin sonu olduğunu, dolayısıyla da "cismani" yaşama muzaffer giriş olduğunu ilan ederek felsefeyi "sona erdirmesi" gerekti. Onun filozofluk eden düşünce yoksunluğu zaten başlı başına felsefenin sonuydu; tıpkı onun dile getirilemez dilinin tüm dillerin sonu olması gibi. Sanço'nun zaferini ayrıca sağlayan, onun, tüm filozoflar arasında gerçek ilişkiler açısından en cahil olanı olması, dolayısıyla felsefi kategorilerin onda gerçeklikle ilişkisinin son kalıntılarını ve bununla birlikte son *anlam* kalıntılarını da yitirmesiydi.

Ve şimdi git uysal ve sadık uşak Sanço, git; daha doğrusu sür bindiğin karakaçanını Senin Biricik Öz-hazzına doğru. Senin "*Biricik*"ini son harfine kadar "tüket"; onun olağanüstü unvanlarını, gücünü ve cesaretini Calderon, daha önce aşağıdaki şarkıda yüceltmişti:

Biricik –
El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,

El Almirante feliz,
De África, el Rey soberano
De Alejandría, el Cadé
De Berberia, de Egipto el Cid,
Marovito, y *Gran Señor*
*De Jerusalen*.[625]

"Son olarak", Kudüs'ün sultanı Sanço'ya, Cervantes'in "Donkişot"undaki (20. bölüm, sf. 171; 1617 Brüksel baskısı) Sanço "Eleştirisini" "hatırlatmak yersiz olmayacaktır." (Karşılaştırma için bakınız: "*Yorum*".)

# Leipzig Konsili'nin Kapanışı

Aziz Bruno ve Aziz Sanço, ki onun bir diğer adı da Max'tır, tüm muhaliflerini Konsil'den attıktan sonra, aşağıdaki dokunaklı düeti seslendirip aynı sırada iki mandarin[626] gibi başlarını birbirlerine dostça sallayarak ölümsüz bir ittifak kurdular.

*Aziz Sanço:*

"Eleştirmen, yığınların hakiki sözcüsüdür... onların hükümdarı ve egoizme karşı özgürlük savaşındaki kumandanıdır." (Kitap, sf. 187)

*Aziz Bruno:*

"Max Stirner" (eleştiriye karşı savaşta) "Haçlıların lideri ve başkomutanıdır. O, aynı zamanda, tüm savaşçıların en babayiğidi ve cesurudur." (*Wigand*, sf. 124)

*Aziz Sanço:*

"Şimdi, politik ve sosyal liberalizmi, insani ya da eleştirel liberalizmin (yani, eleştirel eleştirinin) yargı kürsüsünün huzuruna çıkarmaya geçiyoruz." (Kitap, sf. 163)

*Aziz Bruno:*

"Öz-iradeyi kırmak isteyen *politik* liberal ve mülkiyeti yok etmek isteyen *sosyal* liberal, Biricik ve onun mülkiyeti karşısında can verir. Onlar, Biricik'in" (yani *Eleştiri*'den çalınan) "eleştirel bıçağıyla can verirler." (*Wigand*, sf. 124)

*Aziz Sanço:*

"Hiçbir düşünce Eleştiri karşısında güvende değildir; zira *o, düşünen tinin kendisidir*... Eleştiri, daha doğrusu O" (yani Aziz Bruno). (Kitap, sf. 195, 199)

*Aziz Bruno* (eğilerek sözünü keser):

"Yalnızca *eleştirel* liberal... Eleştiri [karşısında] can vermez, zira *o bizzat* [Eleştirmen]dir. (*Wigand*, sf. 124)

*Aziz Sanço:*

"Yalnızca ve yalnızca eleştiri *çağa uygundur*... Toplumsal teoriler

arasında en kusursuzu tartışmasız olarak Eleştiri'dir... Hakiki toplumsal ilke olan Hıristiyan sevgi ilkesi onda en saf icrasını bulur ve insanları seçkinlikten [ve] nefretten kurtarmak için mümkün olan son deney yapılır; bu, en basit, dolayısıyla da *en katı* biçimiyle egoizme karşı bir mücadeledir." (Kitap, sf. 177)

*Aziz Bruno:*

"Bu Ben... geçmiş bir tarihsel dönemin tamamına erişi ve *doruk noktasıdır*. Biricik," eleştirel eleştiriye "saldırılarını düzenleyebileceği eski dünyadaki son sığınak, son mevzidir... Bu Ben, eski dünyanın" (yani, Hıristiyanlığın) "en aşırı, en güçlü ve en karşı konulamaz egoizmidir... Bu Ben, *en katı katılığı* içindeki tözdür." (*Wigand*, sf. 124)

Bu içten diyaloğun ardından iki büyük kilise babası Konsil'i dağıtır. Sonra sessizce el sıkışırlar. Biricik, yine de tamamen "ortadan kaybolma"dan "kendisini tatlı bir dalınç içinde unutur", eleştirmen ise üç kez "gülümser" ve ardından "karşı konulamaz, zaferinden emin ve muzaffer bir şekilde yoluna gider."

# II. Cilt

# [Çeşitli peygamberleri şahsında Alman sosyalizminin eleştirisi]

# Hakiki Sosyalizm

Alman sosyalizmi ile İngiltere ve Fransa'daki proleter hareket arasında söz konusu olan ilişki, birinci ciltte ortaya koyduğumuz (Karşılaştırma için bakınız: "Aziz Max", "Politik Liberalizm"), bugüne kadarki Alman liberalizmi ile Fransız ve İngiliz burjuva hareketi arasındaki ilişkinin aynısıdır. Alman komünistlerinin yanı sıra, Fransızlar ve İngilizlerden bazı komünist fikirler alıp bunları Alman-felsefi varsayımlarıyla harmanlayan birtakım yazarlar peyda oldu. Bu "sosyalistler" a da kendilerini adlandırdıkları gibi "hakiki sosyalistler", yurtdışındaki komünist yazını gerçek bir hareketin ifadesi ve ürünü olarak değil –tıpkı Alman felsefi sistemleri hakkında düşündükleri gibi– "saf düşünce" yoluyla geliştirilen tamamen teorik çalışmalar olarak görüyorlar. Söz konusu çalışmaların, bir sistemi vaaz etseler bile, belli bir ülkedeki belli bir sınıfın pratik ihtiyaçlarını, yaşam koşullarını dayanak aldıklarını akıllarına getirmiyorlar. Onlar, bu yazar parti temsilcilerinin bazılarının yanılsamalarını, sanki söz konusu olan, belirli bir sınıfın ve çağın ihtiyaçları değil de en "akılcı" toplum düzeniymiş gibi safiyane bir biçimde olduğu gibi kabul ediyorlar. Malul oldukları Alman ideolojisi, bu "hakiki sosyalistlere" gerçek ilişkileri incelemesine izin vermiyor. "Bilimsel olmayan" Fransızların ve İngilizlerin karşısında onların faaliyeti, her şeyden önce bu yabancıların yüzeyselliğini ya da "kaba" ampirizmini Alman kamuoyunun aşağılamasına layık bir şekilde ifşa etmek, "Alman bilimi"ne methiyeler düzmek ve ona, komünizm ve sosyalizm *hakikatini*, mutlak, *hakiki* sosyalizmi ilk kez gün ışığına çıkarma misyonunu yüklemekten ibaret. "Alman bilimi"nin temsilcileri olarak da bu misyonu yerine getirmek üzere hemen işe koyuldular; üstelik "Alman bilimi"nin onlara çoğu durumda, en az, sadece Stein ve Oelckers'in[158] derlemelerinden vb. bildikleri Fransızlarla İngilizlerin orijinal çalışmaları kadar yabancı olmasına rağmen, sosyalizme ve komünizme atfettikleri "hakikat" nedir peki? Kısmen sırf yazınsal bağlam konusundaki cahillikleri nedeniyle, kısmen de dikkat çekildiği gibi sosyalist ve komünist literatürü yanlış kavramaları nedeniyle, bu literatürün kendileri için tamamen anlaşılmaz fikirlerini, Alman ideolojisinin, özellikle de Hegel ile Feuerbach'ın ideolojisinin yardımıyla açıklığa kavuşturmaya çalışıyorlar. Komünist sistemleri, eleştiri ve polemik yazılarını, çıplak ifadesi oldukları gerçek hareketten koparıyor ve onları Alman felsefesiyle keyfi bir bağlama yerleştiriyorlar. Belirli tarihsel yaşam alanlarının bilincini bu yaşam alanlarından koparıp hakiki, mutlak, yani Alman-felsefi bilinciyle kıyaslıyorlar. Büyük bir istikrarla bu belirli bireylerin ilişkilerini, "İnsan"ın ilişkilerine

dönüştürüyor; bu belirli bireylerin kendi ilişkileri üzerine düşüncelerinin onların "İnsan" üzerine düşünceler olduklarına yoruyorlar. Böylelikle gerçek tarihsel zeminden ideoloji zeminine geri dönmüş oluyor ve artık, gerçek bağlamı bilmediklerinden, "mutlak" veyahut başka bir ideolojik yöntemle kolaylıkla imgesel bir bağlam kurgulamaları mümkün hale geliyor. Fransız fikirlerinin bu Alman ideologlarının diline tercümesi ve komünizm ile Alman ideolojisi arasında keyfi bir biçimde üretilen bu bağlam, tıpkı Tory'lerin[159] İngiliz Anayasası'nı ilan ettikleri gibi, "Ulusun gururu ve tüm komşu halkların kıskançlık kaynağı" olarak ilan edilen o sözde "hakiki Sosyalizm"i oluşturuyor.

Dolayısıyla bu "hakiki Sosyalizm", proleter komünizmin ve onunla az çok ilişkili olan Fransa ile İngiltere'deki parti ve grupların; Alman tininin ve de ileride göreceğimiz gibi Alman hissiyatının göksel katında ilahlaştırılmasından başka bir şey değildir. "Bilim"e dayandığı iddiasındaki hakiki sosyalizm, her şeyden önce yine esoterik [içrek -çev.] bir bilimdir. Teorik yazını ise yalnızca "düşünen tinin" sırlarına vakıf olanlar içindir. Fakat eksoterik [dışrak –çev,] bir literatürü de vardır; zira sırf toplumsal, eksoterik ilişkilerle ilgilendiği için bir tür propaganda yapmak durumundadır. Bu eksoterik yazında artık Alman "düşünen tin"ine değil, Alman "hissiyatına" seslenir. Bu, hakiki sosyalizm için bir o kadar kolaydır, zira artık gerçek insanlarla değil, "İnsan" ile meşguldür, tüm devrimci tutkuyu kaybetmiştir ve bu tutkunun yerine tümel insan sevgisini ilan eder. Bunun sonucu olarak yüzünü proleterlere değil, Almanya'nın en kalabalık iki insan sınıfına, hayırsever yanılsamalarıyla küçük burjuvalara ve işte bu küçük burjuvaların ideologlarına; filozoflarla onların öğrencilerine döner. Genel olarak da yüzünü, günümüzde Almanya'da egemen olan "sıradan" ve sıradan olmayan bilince döner.

Almanya'daki hâlihazır fiili koşullarda, bu ara-mezhebin oluşması, komünizm ile egemen tasavvurlar arasında bir bağ kurma girişiminin yapılması kaçınılmazdı. Yine aynı şekilde, felsefeden hareket eden birçok Alman komünistinin önce bu tür bir geçişle komünizme ulaşmaları ve hâlâ ulaşmaya devam etmeleri kadar, başkalarının kendilerini ideolojinin tuzaklarından kurtaramayıp söz konusu hakiki sosyalizmi hayatlarının sonuna kadar savunacak olmaları da kaçınılmazdı. Bu nedenle, burada eleştirilen yazıları bir süre önce kaleme alınmış olan "hakiki sosyalistler"in halen bu bakış açılarını savunmaya devam mı ettiklerini yoksa ilerlemiş mi olduklarını bilmemize imkân yok. Zaten bizim kişilerle bir alıp veremediğimiz yok; yaptığımız, basılı belgeleri, Almanya kadar yozlaşmış bir ülkede ortaya çıkması kaçınılmaz olan bir akımın ifadesi olarak ele almaktan ibaret.

Bunların dışında hakiki sosyalizm, şüphesiz bir dolu Genç Alman edebiyatçısına[160], şarlatanlara ve başkaca yazarlara toplumsal hareketin sömürülmesinin yolunu da açmıştır. Almanya'da *gerçek*, tutkulu, pratik parti mücadelelerinin olmayışı, toplumsal hareketin de başlarda *yalnızca* yazınsal bir hareket olmasına sebep oldu. Hakiki sosyalizm, gerçek parti çıkarlarını söz konusu etmeden doğan en kusursuz toplumsal yazın hareketiydi ve şimdi, komünist parti ortaya çıktıktan sonra da varlığını sürdürmek istemektedir. Almanya'da gerçek komünist bir partinin doğuşundan beri hakiki sosyalistlerin giderek daha çok küçük burjuvalardan oluşan bir kamuoyuyla ve bu kamuoyunun temsilcileri olarak iktidarsız, köhne yazarlarla sınırlanacakları aşikâr.

# I

# "Renanya Yıllıkları"[161]

# ya da

# ya da
# Hakiki Sosyalizmin Felsefesi

## A. "Komünizm, Sosyalizm, Hümanizm" [162]

"Renanya Yıllıkları", Cilt 1, sf. 167 vd.

## "Renanya Yıllıkları", Cilt 1, sf. 167 vd.

Bu makaleyle başlıyoruz, zira hakiki sosyalizmin ulusal-Alman karakterini tam bir bilinçle ve büyük bir özgüvenle göz önüne sermektedir.

> Sayfa 168: "Öyle görünüyor ki *Fransızlar* kendi dâhilerini anlamıyor. Bu noktada *Alman bilimi* onların yardımına koşar ve *sosyalizmde*, us'ta bir derecelendirmeden söz edilebilirse şayet, *toplumun en ussal düzenini temsil eder.*"

Demek ki "Alman bilimi" burada, "sosyalizm*de*" bir, hem de "en ussal" "toplum düzenini" temsil ediyor. Yani sosyalizm, her şeye kadir, her şeyi bilen, her şeyi kapsayan ve hatta bir toplum bile kuran Alman biliminin basit bir dalı oluyor. Gerçi sosyalizm köken bakımından Fransızdır, ama Fransız sosyalistleri "*esasen*" *Alman* idiler; bu nedenle de *gerçek* Fransızlar onları "anlayamadılar". Dolayısıyla yazarımız şunları söyleyebiliyor:

> "*Komünizm Fransız, sosyalizm* ise *Almandır*. Günün birinde *bilimsel araştırmaların* yerini doldurmaya yardım edecek böylesine talihli bir toplumsal *içgüdüye* sahip olmaları, Fransızlar için bir şanstır. İki halkın gelişim seyri bu sonucu önsel olarak barındırmaktadır; Fransızlar *politika* aracılığıyla komünizme ulaştılar" (haliyle Fransız halkının komünizme nasıl ulaştıkları bilinmektedir) "Almanlarsa metafizik yoluyla; ki o neticede antropolojiye, *sosyalizme*" (yani "hakiki sosyalizme") dönüştü. Her ikisiyse iç içe geçerek *hümanizme* evrildi."

Komünizm ve sosyalizm iki soyut teoriye, iki ilkeye dönüştürüldükten sonra, elbette, bu iki karşıtın herhangi Hegelci bir birliğini herhangi belirsiz bir isim altında kurgulamaktan daha basit bir şey yoktur. Böylece, "iki ulusun gelişim seyri"ne keskin bir bakış atılmış olmakla kalınmıyor, ayrıca kurgulayan bireyin hem Fransızlara hem de Almanlara üstünlüğü kanıtlanmış da oluyor.

Kaldı ki söz konusu cümle Püttmann'ın "*Yurttaş Almanağı*"nın 43. sayfasından[163] ve başkaca yerden neredeyse birebir aktarılmıştır. Yine, yazarın sosyalizm üzerine "bilimsel araştırmaları", bu kitapta, "Yirmi Bir Forma"da ve Alman komünizminin doğuş evresinde rastlanan fikirlerin yeniden oluşturulmasıyla sınırlıdır.

Bu makalede komünizme karşı yöneltilen itirazlardan birkaç örnek vermekle

yetinelim:

> Sayfa 168. "Komünizm atomları herhangi organik bir bütün halinde birleştirmemektedir."

"Atomların" "organik bir bütün" halinde birleştirilmesini beklemek, pergelden dörtgen çizmesini beklemek kadar beklenebilir.

> "Merkez üssü Fransa'da fiilen temsil edildiği haliyle komünizm, bakkal-devletin egoist çürümüşlüğünün *kaba* bir karşıtıdır; bu politik karşıtlığın ötesine, herhangi bir *mutlak*, *koşulsuz özgürlüğe* ulaşmayı başaramaz." (agy.)

*Voilà*[628], "mutlak, koşulsuz düşünme"nin pratik formülünden başka bir şey olmayan ideolojik Alman "mutlak, koşulsuz özgürlük" postulatı. Fransız komünizmi gerçekten de "kaba", çünkü o *gerçek* bir karşıtlığın teorik ifadesidir; ne var ki yazarımıza göre, onun, imgelemde bu karşıtlığın çoktan aşıldığını varsayarak üstesinden gelmiş olması gerekir. Ayrıca "*Yıllık*"ın, 43. sayfasıyla karşılaştırınız.

> "Tiranlık, komünizmde pekâlâ varlığını sürdürebilir; çünkü komünizm türün devamına izin vermemektedir." (sf. 168)

Talihsiz tür! "Tür" ve "tiranlık" bugüne kadar *eş zamanlı olarak* var oldu; fakat tam da komünizm "tür"ü *ortadan kaldırdığı* için "tiranlığın" varlığını *sürdürmesine* izin verebilir. Peki, hakiki sosyalistimize göre komünizm, türü ortadan kaldırmaya nasıl girişecek? Onun, "karşısındaki kitlelerdir." (agy.)

> "İnsan komünizmde kendi özünün *bilincine* varmaz... insanın bağımlılığı, komünizm aracılığıyla *en uç*, *en zorba ilişkiye*, *kaba maddeye* bağımlılığa indirgenmektedir; *emek* ile *hazzın* birbirinden ayrılması. İnsan, *özgür* ahlaki *faaliyete* ulaşmaz."

Hakiki sosyalistimizi bu cümleyi kurmaya sevk eden "bilimsel araştırmaların" değerini vermek için, aşağıdaki pasajla karşılaştırmak gerek:

> "Fransız sosyalistleri ve komünistleri... sosyalizmin *özünü* teorik olarak kesinlikle kavrayamamışlardır... radikal" (Fransız) "komünistleri bile henüz *emek* ve *haz* karşıtlığını aşabilmiş değiller... Onlar henüz *özgür faaliyet* düşüncesine yükselebilmiş değiller... Komünizm ile küçük esnaf dünyası arasındaki fark, sadece, *gerçek insani mülkiyetten eksiksiz feragatin* komünizmde her tür rastlantısallıktan kurtulması, yani *idealize*

edilmesi gerektiğidir." (*Yıllık*, sf. 43)

Yani, hakiki sosyalistimiz burada Fransızları, "İnsan"ın "*kendi* özü"ne dair bilincini gün ışığına çıkarmaları gerekirken, içinde bulundukları fiili toplumsal koşullara dair doğru bir bilince sahip oldukları için azarlıyor. Bu hakiki sosyalistlerin Fransızlara yönelttikleri tüm suçlamalar, onların hareketlerinin tamamının nihai hedefinde Feuerbach felsefesinin bulunmayışına odaklanıyor. Yazarın hareket noktası, emek ile hazzın ayrılmasına dair hâlihazırdaki cümledir. Bu cümleyle başlamak yerine, meseleyi ideolojik olarak ters çevirip insanın eksik bilinciyle başlayıp buradan "kaba maddeye bağımlılık" sonucunu çıkarıyor ve bu bağımlılığın *gerçekleşmesini* "emek ile hazzın ayrılması"nda görüyor. Bu arada, hakiki sosyalistimizin "kaba maddeden" bağımsızlığı ile daha nerelere varacağına dair örnekleri ileride göreceğiz. – Genel olarak bu beylerin hepsi tuhaf bir duyarlılık içindeler. Her şey, özellikle madde, onları şoke ediyor; her an onun kabalığından şikâyet ediyorlar. Daha önce "*kaba* karşıtlık"la tanışmıştık; şimdi de "kaba maddeye bağımlılığın" "*en zorba* ilişki"siyle tanışıyoruz.

Alman avazı çıktığınca haykırır:
Aşk fazla *kaba* olmamalı
Aksi halde sağlığa zarar verir.[164]

Sosyalizm kisvesi altındaki Alman felsefesi, görünürde "kaba gerçekliği" elbette irdeler ama araya daima mazbut bir mesafe koyar ve ona isterik bir infial içinde seslenir: *Noli me tangere*![629]

Fransız komünizmine yönelik bu bilimsel itirazlardan sonra, hakiki sosyalistimizin "özgür ahlaki faaliyeti" ve "bilimsel araştırmaları" hakkında olduğu kadar kaba maddeden bağımsızlığını da parlak bir biçimde kanıtlayan bazı tarihsel açıklamalara geliyoruz.

170. sayfada, (bir kez daha) "*kaba* Fransız komünizmi"nin "var olan" tek komünizm olduğu sonucuna varıyor. Bu hakikatin a priori inşası büyük bir "toplumsal içgüdüyle" yürütülmekte ve "insanın, varlığının bilincine vardığını" göstermektedir. Dinleyelim:

> "Başka bir komünizm yok; *zira* Weitling'in anlattıkları, Fourierci ve komünist görüşlerin Paris ve Cenevre'de tanıştığı hallerinin bir izahatından başka bir şey değildir."

İngiliz komünizmi diye bir şey "yok"; "zira Weitling"in vs... Thomas More, Levellers[165], Owen, Thompson, Watt, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell,

Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence, komünist olmadıklarını duyduklarında çok şaşıracaklar, daha doğrusu mezarlarında kemikleri sızlayacak; "zira" Weitling Paris ve Cenevre'ye gitti.

Kaldı ki Weitling'in komünizmi de "kaba Fransız" komünizminden, *vulgo*[630] Babouvizm'den farklıya benziyor; çünkü o da "Fourierci görüşler" içeriyor.

> "Komünistler özellikle sistemler ya da baştan hazır toplumsal düzenler (Cabet'nin İkaria'sı, 'La Félicité'[166], Weitling) ortaya koymakta güçlüydüler. Fakat tüm sistemler dogmatik-diktatörcedir." (sf. 170)

Hakiki sosyalizm, genel olarak sistemler konusundaki fikrini beyan ederek, komünist sistemleri öğrenme zahmetinden kendini kurtarmış oldu. Bir çırpıda sadece *İkaria*'yı[167] değil, Aristoteles'ten Hegel'e dek tüm felsefi sistemleri, *sistème de la nature*'ü[168], Linné ve Jussieu'nün botanik sistemlerini ve hatta güneş sistemini bile es geçti. Kaldı ki sistemler söz konusu olduğunda, onların hemen hepsi komünist hareketin başlangıcında ortaya çıktılar ve o zamanlar yeni yeni harekete geçmeye başlayan proleterlerin henüz gelişkinliğe ulaşmamış bilinçlerine tamamen uygun düşen popüler romanlar olarak propagandaya hizmet ediyorlardı. Cabet de *Icarie*'sini bir roman *philosophique*[631] olarak tanımlar; ve onu kesinlikle sisteminden hareketle değil, aksine polemiklerinden hareketle, ama asıl olarak parti lideri olarak tüm faaliyetlerinden hareketle değerlendirmek gerekir. Bu romanlardan bazıları, örneğin Fourier'in sistemi, gerçekten şiirsel bir tatta; başkalarıysa, Owen ve Cabet'ninki mesela, her tür imgelemden uzak, tam bir muhasebeyle ya da hukuki zekâyla, etkilemek istenen sınıfın görüşlerine uygun biçimlendirilerek kaleme alındı. Bu sistemler partinin gelişimiyle tüm önemlerini yitirir ve olsa olsa ismen, parola olarak varlık sürdürür. Fransa'da kim İkaria'ya inanmaktadır? Ya da İngiltere'de Owen'in, belirli sınıflar arasında propaganda amacıyla ya da değişen dönemsel koşulları dikkate alarak çeşitli değişikliklerle ortaya koyduğu planlara? Bu sistemlerin gerçek içeriklerinin onların sistematik biçimlerinde ne kadar az barındıklarının en iyi kanıtı "*Democratie pacifique*"teki ortodoks Fouriercilerdir. Onlar, tüm Ortodoksluklarına rağmen Fourier'in tam karşıtı olan doktriner burjuvalardır. Tüm çığır açıcı sistemlerin esas içeriğini, içinde doğdukları dönemin ihtiyaçları oluşturur. Her birinin temelinde, bir ulusun önceki tüm tarihsel gelişimi, sınıf ilişkilerinin politik, ahlaki, felsefi ve başka sonuçlarıyla birlikte tarihsel biçimlenişi yatar. Komünist sistemlerin bu zemini ve bu içeriği dikkate alındığında, tüm sistemlerin dogmatik-diktatörce olduğu savıyla hiçbir şey açıklanmış olmuyor. Almanların karşısında, İngiliz ve Fransızlar gibi gelişkin

sınıf ilişkileri bulunmuyordu. Bu nedenle Alman komünistleri sistemlerinin temelini yalnızca içinden çıktıkları zümrelerin ilişkilerinden hareketle oluşturabildiler. Dolayısıyla, var olan yegâne Alman komünist sistemin, Fransız fikirlerinin, küçük zanaatçı ilişkileriyle sınırlanmış bir bakış açısı çerçevesindeki bir taklidi olması son derece doğaldır.

Komünizmde varlığını sürdüren tiranlığa, "'*Populaire*'ine tüm dünyanın abone olması gerektiğini talep eden Cabet'nin *deliliği*" (sf. 168) kanıt gösteriliyor. Dostumuz, bir parti liderinin, belirli koşullar ve sınırlı para kaynaklarının dağılması tehlikesi nedeniyle zorunlu olarak partisinden bulunduğu talepleri önce çarpıtır, ardından da "insan *özü*"yle kıyaslarsa, hiç kuşkusuz bu parti liderinin ve diğer tüm partililerin "deli" oldukları, buna karşılık kendisi ve "insanın özü" gibi sadece tarafsız şahsiyetlerin sağlıklı bir akla sahip oldukları sonucuna varması kaçınılmazdır. Bu arada ona, Cabet'nin "*Ma ligne droite*"ını[632] okuyup gerçekleri öğrenmesini salık verelim.

Nihayetinde, yazarımızın ve genel olarak Alman hakiki sosyalistleri ile ideologlarının başka ulusların gerçek hareketleri karşısındaki tüm tutmazlığı tek bir klasik cümlede özetlenmektedir. Almanlar her şey hakkında *sub specie aeterni*[633] (İnsan'ın özü temelinde) fikir yürütürler; yabancılarsa her şeye pratik açıdan, gerçekten mevcut insanlar ve ilişkiler temelinde bakarlar. Yabancıların düşünmesi ve eylemi bugüne ilişkindir, Almanlarınki *ebediyete*. Hakiki sosyalistimiz bunu şöyle itiraf ediyor:

> "Komünizm daha ismiyle, rekabet karşıtlığı ile tek yanlılığını gözler önüne seriyor; peki ama *bugün* parti ismi olarak *pekâlâ* bir karşılığı olsa da bu tarafgirliğin sonsuza dek sürmesi gerekir mi?"

Komünizmin defterini böylelikle iyice dürdükten sonra yazarımız, karşıtına, *sosyalizme* geçiyor:

> "Sosyalizm, insan türüne olduğu kadar evrene de *aslen özgü* olan anarşik düzeni sağlar" (sf. 170) ve işte tam da bu nedenle bugüne kadar "insan soyu" açısından asla var olmamıştır.

Serbest rekabet, bizim hakiki sosyalistimize "anarşik bir düzen" olarak görünemeyecek kadar "kaba"dır.

> "Sosyalizm, insanın *ahlaki özüne* tam bir güvenle" "cinsiyetlerin birleşmesinin yalnızca aşkın doruğa ulaşması *olduğunu* ve olması *gerektiğini*" buyurur. "*Zira* yalnızca doğal olan hakikidir, hakiki olan da

ahlakidir." (sf. 171)

"Birleşmenin" niye "vs. vs. olduğu ve olması gerektiği"nin gerekçesini her şeye uygulamak mümkün. Örneğin sosyalizm, maymun cinsinin "*ahlaki özüne* tam bir güvenle", maymunlar arasında doğal olarak görülen mastürbasyonun "yalnızca" kendini "sevmenin doruğa ulaşması olduğunu ve olması gerektiğini" pekâlâ buyurabilir; "*zira* yalnızca doğal olan hakikidir, hakiki olan da ahlakidir."

Sosyalizmin, neyin "doğal" olduğu ölçütünü nereden aldığını söyleyebilmek elbette güçtür.

> "Faaliyet ve haz, insanın *kendine özgülüğünde* örtüşür; her ikisi, *dışımızda bulunan ürünler aracılığıyla* değil, bu kendine özgülük aracılığıyla belirlenir."
>
> "Fakat bu ürünler faaliyet açısından, yani hakiki yaşam açısından vazgeçilmez olduğundan ve insanlığın bütününün ortaklaşa faaliyeti aracılığıyla kendilerini yine insanlıktan âdeta koparıp ayırdıklarından, onlar herkes için, gelecekteki gelişimin de ortak *dayanağıdırlar ya da olmalıdırlar* (*mal ortaklığı*)."
>
> "Günümüz toplumu kuşkusuz öyle vahşileşmiştir ki, tek tek kişiler hayvani bir açgözlülükle yabancı emek ürünlerine çullanıyorlar ve bu sırada aylaklık içinde kendi özlerini çürümeye terk ediyorlar (*rantiyerler*). Bunun yine *zorunlu bir sonucunu*, başkalarının mülkiyetlerini (kendi insani özlerini) aylaklıkla değil, aksine yıpratıcı çabalamayla körelten makinevari üretime itilmeleri oluşturuyor (*proleterler*)... *Ama* ikisi de bizim toplumumuzun aşırı uçlarıdır, rantiyerler ve proleterler, ikisi de aynı oluşum aşamasında bulunur, *ikisi de dışlarında bulunan şeylere bağımlıdır*" ya da Aziz Max'ın söyleyeceği üzere "Zenci"dir." (sf. 169, 170.)

Bizim "Moğol"un, "zenciliğimiz" üzerine vardığı yukarıdaki "sonuçlar", hakiki sosyalizmin şimdiye dek "hakiki yaşam açısından kaçınılmaz ürün olarak adeta kendisinden koparıp ayırdığı" şeylerin en kusursuzudur ve o, "insanın kendine özgülüğü" gereği "tüm insanlığın" bunun üzerine "hayvani bir açgözlülükle çullanması" gerektiğine inanır.

"Rantiyerler", "proleterler", "makinevari", "mal ortaklığı" – bu dört tasavvur, bizim Moğol'umuz için; onun "faaliyeti" ve onun "hazzı", bunları, kendi "makinevari üretiminin" sonuçlarını salt önceleyen isimler olarak sunmasından ibaret olması bakımından her halükârda "kendisinin dışında bulunan ürünlerdir".

Toplumun vahşileşmiş olduğunu, bu nedenle de bu toplumu oluşturan bireylerin bir dolu sakatlıktan muzdarip olduğunu öğreniyoruz. Toplum, bu bireylerden kopuk olarak bağımsızlaştırılır; toplum kendi başına vahşileşir ve ancak bu vahşileşmenin *sonucu* olarak bireyler sıkıntı çeker. Yırtıcı hayvan, aylak ve "çürüyen kendi özünün" sahibi gibi belirlemeler vahşileşmenin ilk sonucudur. Hemen ardından bu belirlemelerin "Rantiyer" olduğunu dehşetle öğreniyoruz. Burada, bu "kendi özünü çürümeye terk ediş"in, pratik niteliğine dair sanki cahillik söz konusuymuş gibi görünen "Aylaklık" hakkındaki bu açıklama çabasının, felsefi olarak gizemli bir havaya büründürülmüş bir tarzdan başka bir şey olmadığını belirtmek yeterlidir.

Vahşileşmenin bu birinci neticesinin ikinci "zorunlu sonucu" şu iki belirlemedir: "kendi insani özünü yıpratıcı çabalamayla köreltme" ve "makinevari üretime itilme". Bu iki belirleme, "rantiyerlerin kendi özlerini çürümeye terk etmelerinin" zorunlu "sonucudur" ve bu belirlemelerin dünyevi dildeki karşılığı, yine dehşetle öğreniyoruz ki, "proleter"dir.

Dolayısıyla, cümlenin neden-sonuç ilişkisi şudur: Proleterlerin var oldukları ve makinevari çalıştıkları bir olgudur. Proleterler neden "makinevari üretmek" zorundadırlar? Çünkü rantiyerler "kendi özlerini çürümeye terk ederler". Rantiyerler kendi özlerini neden çürümeye terk ederler? Çünkü "günümüz toplumu o kadar vahşileşmiştir". Neden o kadar vahşileşmiştir? Bunu yaratıcına sor.

Rantiyerler ve proleterler karşıtlığında "*bizim* toplumumuzun aşırı uçlarını" görmesi, bizim hakiki sosyalistimiz için karakteristiktir. Az buçuk bir gelişkinlik aşamasına ulaşmış hemen hemen bütün toplumlarda var olan ve çok uzun bir süredir her türlü ahlakçı tarafından sakız gibi çiğnenmiş olan bu karşıtlık, özellikle proleter hareketin başlangıç aşamasında, proletaryanın sanayi ve küçük burjuvaziyle halen ortak çıkarlara sahip olduğu bir sırada yeniden ortaya çıkarıldı. Karşılaştırmak için örneğin, Cobbett ile P.L. Courier'in yazdıklarına veya ilk başlarda *oisif*'lere[634], rantiyerlere karşıt olarak sanayi kapitalistlerini hâlâ *travailleurs*[635] arasında sayan Saint-Simon'un yapıtlarına bakınız. Bu yavan karşıtlığı ifade etmek, üstelik sıradan değil, kutsal felsefi dilde ifade etmek, bu çocuksu akıl erdirmeye uygun olanı değil aksine yüceleştirilmiş, soyut bir anlatım kazandırmak; işte, hakiki sosyalizmde kusursuzluğa ulaşmış Alman biliminin burada ve diğer tüm durumlarda kendini indirgediği ciddiyet budur. Bu ciddiyeti taçlandıransa, çıkarılan sonuçtur. Bizim hakiki sosyalistimiz, burada, proleterler ile rantiyerlerin birbirinden tamamen farklı oluşum aşamalarını, "tek bir oluşum aşaması"na dönüştürüyor. Çünkü böylece, onların gerçek oluşum

aşamalarından kaçınabilir ve onları "kendileri dışındaki şeylere bağımlılık" biçimindeki felsefi boş söyleme altlayabilir. Burada, hakiki sosyalizm, jeoloji ve tarihin üç doğa alanındaki tüm oluşum aşamalarının tüm farklılığını tamamen buharlaştırabildiği oluşum aşamasını keşfetmiştir.

"Kendisi dışındaki şeylere bağımlılığa" duyduğu nefrete rağmen hakiki sosyalist, onlara bağımlı olduğunu yine de itiraf eder, "çünkü bu ürünler" yani tam da bu şeyler "faaliyet açısından" ve "hakiki yaşam açısından vazgeçilmezdir". Bu mahcup itiraf, mal ortaklığı felsefi kurgusunun önünü açmak için yapılmaktadır ve bu kurgu öylesine bir safi saçmalığa varmaktadır ki, okurun dikkatini buraya çekmek kâfidir.

Şimdi, yukarıda alıntıladığımız pasajların ilkine geliyoruz. Burada faaliyet ve haz açısından yine "şeylerden bağımsızlık" öne sürülmektedir. Faaliyet ve haz "insanın kendine özgülüğü" tarafından "belirlenir". Bu kendine özgülüğün izini çevresinde bulunan insanların faaliyetinde ve hazzında sürmek yerine –ki bu durumda, dışımızda bulunan ürünlerin burada ne ölçüde söz sahibi olduğunu hızla keşfetmiş olurdu–, ikisini "insanın kendine özgülüğünde örtüştürüyor". İnsanların kendine özgülüğünü, onların faaliyetlerinde ve bu faaliyetin belirlediği hazzın biçiminde somutlaştırmak yerine ikisini de "insanın kendine özgülüğü" ile açıklıyor; böylelikle de her türlü tartışmanın önü kesilmiş oluyor. Bireyin gerçek eyleminden kaçıp yine o tarif edilemez, erişilemez kendine özgülüğüne sığınıyor. Ayrıca burada, *hakiki sosyalistlerin* "özgür faaliyet"ten ne anladıklarını da görmekteyiz. Yazarımız, tedbirsizce, onun, "dışımızdaki şeyler aracılığıyla belirlenmeyen" faaliyet olduğunu, yani *actus purus*, saf, mutlak faaliyet, faaliyetten başka bir şey olmayan faaliyet olduğunu ve son tahlilde yine "saf düşünme" illüzyonuna vardığını itiraf ediyor. Bu saf faaliyet, maddi bir dayanağa ve maddi bir sonuca sahipse elbette son derece kirlenmiş olur. Hakiki sosyalist yalnızca istemeye istemeye bu türden kirlenmiş faaliyetle haşır neşir olmakta ve onun, artık "sonuç" değil, yalnızca "insanın bir *atığı*" olarak adlandırılan (sf. 169) ürününü hor görmektedir. Bu saf faaliyete temel oluşturan özne, bu sebeple gerçekten bedensel bir insan değil, yalnızca düşünen tin olabilir. Bu yolla Almanlaştırılan "özgür faaliyet", yukarıda bahsi geçen "mutlak, koşulsuz özgürlüğün" farklı bir ifadesinden başka bir şey değil. Kaldı ki hakiki sosyalistlerde yalnızca gerçek üretim konusundaki cehaletlerini saklamaya yarayan bu "özgür faaliyet" lakırdılarının son tahlilde "saf düşünme"ye ne kadar çok karşılık geldiğini yazarımız, hakiki bilgi edinimi postulatının onun son sözü olmasıyla bile kanıtlıyor.

"*Çağın iki ana partisinin* bu ayrışması" (yani Fransız kaba *komünizmi*

> ile Alman *sosyalizmi*) "*son iki yıllık gelişmeler* sebebiyle, özellikle de Hess'in 'Eylem Felsefesi'ne –Herwegh'in 'Yirmi Bir Forma'sı– *başladığı* sırada ortaya çıkmıştır. *Dolayısıyla* bir kez de *toplumsal partilerin* parolalarına daha yakından bakmanın vakti gelmişti." (sf. 173)

Yani burada, bir yanda gerçekten var olan Fransa'daki komünist partisi ve literatürüyle, diğer yanda da bu literatürün fikirlerini felsefi olarak kavramaya çalışan birkaç Alman yarı-âlimle karşı karşıyayız. Bu sonuncular, tıpkı birinciler gibi pekâlâ "*çağın*" bir "*ana partisi*" sayılıyor; yani, yalnızca dolaysız karşıtları, Fransız komünistleri açısından değil, aynı zamanda İngiliz Çartistleri ve komünistleri, Kuzey Amerikalı ulusal reformcuları[169] ve "çağın" diğer tüm partileri açısından da sonsuz öneme sahip bir parti. Ne yazık ki tüm bu partiler, bu "ana partinin" varlığından haberdar değiller. Fakat Alman ideologları arasında uzunca zamandır, yazın çevrelerinin herbirinin –özellikle de kendini "en ileri giden" olarak göreninin–, kendini yalnızca "bir ana parti" olarak değil, âdeta "çağın ana partisi" olarak ilan etmek moda oldu. Böylelikle, başkalarının yanı sıra eleştirel eleştirinin "ana partisi"ni, kendisiyle barışık egoizmin "ana partisi"ni ve şimdi de hakiki sosyalistlerin "ana partisi"ni görmekteyiz. Almanya bu yolla daha koca bir *Schock*[636] "ana parti"ye ulaşabilir. Bunların varlıkları ise sadece Almanya'da, hatta burada da yalnızca küçük bir âlimler, yarı-âlimler ve yazarlar zümresince bilinir ve her biri, kendi fantezilerinin o upuzun ipliğini eğirirken dünya tarihinin çarkını döndürdüğünü zanneder.

Hakiki sosyalistlerin bu "ana partisi", "son iki yıllık gelişmeler sebebiyle, özellikle de Hess'in 'Eylem Felsefesi'nde başladığı gibi ortaya çıkmıştır". Demek ki, yazarımızın sosyalizme bulaşmaya başladığı sırada "ortaya çıktı"; yani, "son iki yılda". Böylelikle onun için, kimi "parolalar" vasıtasıyla, "toplumsal partiler" sandığı şeye "bir kez de daha yakından" bakmanın "vakti gelmişti".

Komünizm ve sosyalizmle işimizi bu şekilde hallettikten sonra, yazarımız bize ikisinin daha yüksek birliğini takdim ediyor. O andan itibaren "İnsan"ın ülkesine ayak basıyoruz ve bundan böyle, hakiki sosyalistimizin tüm hakiki tarihi yalnızca ve yalnızca Almanya'da cereyan etmektedir.

"*Hümanizmde* artık isimler üzerine tüm anlaşmazlıklar çözülüyor; ne diye komünist, ne diye sosyalist? Biz *insanız*." (sf. 172)

> – tous frères, tous amis[637],
>
> Gelin akıntıya karşı yüzmeyelim
>
> Beyhude bir çaba bu ey kardeşlerim!

Gelin Templow tepesine tırmanalım
Ve haykıralım: 'Yaşasın Kral!'[170]

Ne diye insanlar, ne diye canavarlar, ne diye bitkiler, ne diye taşlar? Hepimiz cisimiz!

Bunu, Alman bilimine dayanan ve Fransızlara "günün birinde toplumsal içgüdülerinin yerini doldurmaya yardım edecek" olan tarihsel izahat izler. Antikçağ-Naiflik, Ortaçağ-Romantik, Modern Çağ-Hümanizm. Bu üç yavanlıkla hiç kuşku yok ki, yazarımızın hümanizmi tarihsel olarak kurgulanmış ve eskiden beridir Humaniora'nın[171] hakikati olarak kanıtlanmış oluyor. Aynı tür kurgular bakımından birinci ciltteki "Aziz Max" bölümüyle karşılaştırınız. Zira o, bu ürünü çok daha sanatsal ve daha az acemilikle imal eder.

172. sayfa bize şunu öğretir:

> "Skolastikçiliğin nihai sonucu, yaşamın bölünmesidir; Hess bunu yok etti."

Demek ki burada teori, "yaşamın bölünmesi"nin nedeni olarak gösterilmektedir. Tüm *gerçek* bölünmelere *kavramların bölünmesinin* yol açtığı inancındaki filozofla bu hakiki sosyalister hemfikir olduğuna göre, aslında neden toplumdan söz ettiklerini anlamak mümkün değil. Kavramların dünya yaratan ve yıkan gücüne dair duydukları bu felsefi inançla, gelişigüzel bir bireyin, kavramları herhangi bir "yok etme"yle "yaşamın bölünmesini yok ettiğini" sanmaları da haliyle mümkün. Tüm Alman ideologları gibi bu hakiki sosyalistler de edebi tarih ile gerçek tarih eşit derecede etkiliymiş gibi birbirine karıştırırlar. Ne var ki bu davranış biçimi Almanlar söz konusu olduğunda son derece anlaşılır olmaktadır. Zira gerçek hayatta oynadıkları ve daha da oynamayı sürdürdükleri berbat rolü, ziyadesiyle zengin oldukları illüzyonları gerçeklikle bir tutarak gözlerden saklamaya çalışırlar.

Şimdi, Alman biliminin tüm sorunları temelli bir şekilde hallettiği ve diğer uluslara, talimatlarını uygulamak dışında yapacak başkaca bir iş bırakmadığı "son iki yıl"a gelelim.

> "Antropolojinin eseri; onun" (Feuerbach'ın mı yoksa insanın mı?) "kendisine yabancılaşmış özünün insan tarafından geri kazanılması, Feuerbach eliyle yalnızca tek yanlı olarak gerçekleştirilmişti; yani gerçekleştirilmeye başlanmıştı. O, dini illüzyonu, teorik soyutlamayı, tanrı-insanı yok etti; Hess ise politik illüzyonu, onun" (Hess'inki mi

> yoksa insanınki mi?) "yeteneğinin[638], onun faaliyetinin soyutlamasını, yani *serveti* yok etti. Yalnızca ikincisinin çalışması sayesinde *İnsan*, kendi dışındaki son güçlerin elinden kurtulmuş, ahlaki faaliyet yeteneği kazanmış –önceki" (Hess öncesi) "tüm diğerkâmlığı yalnızca görünüşte diğerkâmlıktı– ve saygınlığını yeniden ikame etmiştir. Zira insan, daha önce" (Hess'ten önce) "ne ise öyle kabul görmüyor muydu? O hep servetlerine göre değer görmedi mi? İtibarını sağlayan paraydı." (sf. 171)

Kurtuluş vb. hakkında tüm bu yüksek perdeden sözlerin karakteristik özelliği, kurtulanın her zaman sadece "İnsan" olmasıdır. Yukarıdaki açıklamalardan "servet"in, "para"nın vs. varlığının son bulduğu izlenimi edinilse de aşağıdaki cümleden şunu öğrenmekteyiz:

> "Ancak, bu illüzyonların" (para *sub specie aeterni*[639] bakıldığında para elbette bir illüzyondur, *l'or n'est qu'une chimère*[640]*)* "yıkılmasından sonra toplumun yeni, *insani* bir düzeni *düşünülebilir*." (age.)

Fakat bu son derece lüzumsuzdur, zira;

> "*İnsanın özünün* kavranmasının doğal, zorunlu bir sonucu vardır: Hakikaten insani bir yaşam." (sf. 172)

Komünizme metafizik yoluyla, siyaset yoluyla vs. ulaşmak... Hakiki sosyalistlerin pek sevdiği bu boş söylemler sadece, şu ya da bu yazarın, kendisine dışarıdan ulaşmış ve tamamen farklı koşullardan doğmuş komünist fikirleri şimdiye kadarki bakış açısının söylem biçimiyle kendine mal ederek bu fikirleri bu bakış açısına uygun bir biçimde ifadelendirdiğine delalet eder. Bir ulusta bu bakış açılarından birinin ya da diğerinin baskın mı olduğu; o ulusun komünist bakış açısının politik, metafizik ya da başka türlü bir tonlamaya mı sahip olduğu, elbette söz konusu halkın gelişiminin bütününe bağlıdır. Yazarımız, çoğu Fransız komünistlerinin politik bir tona sahip olması olgusundan –bu, başka bir olguyla, çok sayıda Fransız sosyalistinin siyasetten hepten soyutlanmış oldukları olgusuyla karşı karşıya duran bir olgudur–, Fransızların "politika aracılığıyla", politik gelişimleri aracılığıyla "komünizme ulaştıkları" sonucuna ulaşıyor. Almanya'da genel olarak son derece yaygın bir geçerliliğe sahip bu önerme, yazarımızın politika, özel olarak da Fransa'nın politik gelişimi ya da komünizm hakkında herhangi bir şey bildiğini kanıtlamaz, aksine sadece politikayı, kendine ait, bağımsız bir gelişime sahip olan bağımsız bir alan sandığını kanıtlar; tüm ideologlarla paylaştığı bir inançtır bu.

Hakiki sosyalistlerin bir diğer parolası da "hakiki mülkiyet"tir; "hakiki, kişisel

mülkiyet", "gerçek", "toplumsal", "canlı", "doğal" vs. vs. mülkiyet. Buna karşılık özel mülkiyeti son derece karakteristik bir biçimde "*sözde* mülkiyet" olarak nitelerler. Daha birinci ciltte, dilin bu kullanım şeklinin Saint-Simonculara dayandığına dikkat çekmiştik; ne var ki onlarda hiçbir zaman bu Alman metafizik-gizemli biçime ulaşmış değildi ve sosyalist hareketin başlangıcında, burjuvaların dar kafalı yaygarası karşısında bir ölçüde meşru sayılırdı. Kaldı ki Saint-Simoncuların birçoğunun akıbeti, bu "hakiki mülkiyet"in nasıl kolayca "sıradan özel mülkiyete" geri dönüştüğünü gösteriyor.

Komünizmin, özel mülkiyet dünyasına karşıtlığı en kaba haliyle; yani bu karşıtlık tüm gerçek koşullarından arındırılıp en soyut biçimiyle tasavvur edilecek olursa, mülkiyet ve mülkiyetsizlik karşıtlığı ile yüz yüze gelinir. İşte o zaman bu karşıtlığın ortadan kaldırılmasına, karşıtlığın bir ya da diğer tarafının ortadan kaldırılması olarak bakılabilir. Ya mülkiyetin kaldırılması olarak, ki bundan genel mülkiyetsizlik ya da sefillik elde edilir ya da mülkiyetsizliğin kaldırılması olarak, ki buradan ulaşılacak sonuç hakiki mülkiyettir. Gerçekte bir tarafta gerçek özel mülkiyet sahipleri diğerinde de mülksüz komünist proleterler durmaktadır. Bu karşıtlık günden güne keskinleşmekte ve bir krize doğru yol almaktadır. Dolayısıyla proleterlerin teorik temsilcileri, yazınsal faaliyetleri aracılığıyla herhangi bir şey başarmak istiyorlarsa, her şeyden önce bu karşıtlığın keskinliğine dair bilinci zayıflatan tüm boş söylemlerin, bu karşıtlığın üstünü örten ve hatta güven kaygısı taşıyan burjuva insansever bir coşkuyla komünistlere yanaşma fırsatı veren tüm boş söylemlerin sökülüp atılmasında ısrar etmek zorundadırlar. Ne ki, tüm bu kötü özelliklere hakiki sosyalistlerin parolalarında, özel olarak da "hakiki mülkiyet"te rastlıyoruz. Komünist hareketin, birkaç Alman laf ebesiyle zarar görmeyeceğini pekâlâ farkındayız. Fakat yine de, felsefi söylemlerin yüzyıllardır belli bir güce sahip olduğu ve başka uluslarda olan keskin sınıf karşıtlıklarının olmayışının komünist bilincin zaten daha az keskin ve kararlı olmasını getirdiği Almanya gibi bir ülkede, komünizmin mevcut dünya düzenine büsbütün karşıtlığına dair bilinci daha da zayıflatabilecek ve bulandırabilecek bütün boş söylemlere karşı durmak gerekiyor.

Hakiki mülkiyete dair bu teori, bugüne kadarki *gerçek* özel mülkiyeti yalnızca görünüş olarak ele alırken, bu *gerçek* mülkiyetten soyutlanan tasavvuru bu görünüşün *hakikati* ve *gerçekliği* olarak kavramaktadır. Dolayısıyla tepeden tırnağa ideolojiktir. Yalnız, iyiliksever çabaları ve olmayacak dualarıyla mülksüzlüğün ortadan kaldırılmasını hedefleyen küçük burjuvaların tasavvurlarını daha açık ve daha keskin bir şekilde ifade eder.

Bu makalede, Almanların sözümona evrenselliğinin ve kozmopolitliğinin altını nasıl bir dar kafalı-ulusal bakış açısının doldurduğunu bir kez daha görmüş olduk.

Toprak Rusların ve Fransızlarındır,
Deniz elinde İngilizlerin.
Ama düşlerin göksel âleminde,
Tartışmasız egemenlik bizlerin.
Burada üstünlük taslarız
Birliğimiz kusursuz burada,
Diğer halklarsa geliştiler
Düz toprakta.[172]

Almanlar, düşlerin bu göksel âlemiyle, "İnsan'ın özü"nün âlemini, diğer halkların önüne sürüp, tüm dünya tarihinin tamamına erişi ve amacı olarak muazzam bir özgüvenle meydan okurlar. Kendi hayalciliklerini her alanda diğer ulusların eylemleri hakkındaki nihai hüküm olarak görüyorlar. Ve her yerde yalnızca seyirci kalıp avucunu yalama rolüne sahip olduklarından, tüm dünyayı yargılamaya ve tüm tarihi nihai amacına Almanya'da ulaştırmaya yetkili olduklarına inanıyorlar. Bu abartılı ve aşırı ulusal kibrin, son derece hasis, dar kafalı ve küçük esnaf zihniyetli bir pratiğe karşılık geldiğini defalarca görmüştük. Ulusal dar kafalılık her yerde iticiyken Almanya'da özellikle iğrenç bir hal almaktadır; zira o burada milliyet ve tüm gerçek çıkarların üzerinde bulunulduğu illüzyonu eşliğinde, ulusal kibirlerini ve gerçek çıkarlara dayanmalarını açık yüreklilikle teslim eden ulusların karşısına sürülmektedir. Kaldı ki bugün hâlâ tüm halklar içinde, ulusta ısrar yalnızca burjuvalarda ve onların yazarlarında rastlanır.

# B. "Sosyalist Yapıtaşları"[173]
# "Renanya Yıllıkları" sf. 155 vd.

Bu makalede okur öncelikle, edebi şiirsel bir girişle hakiki sosyalizmin anlaşılması daha güç olan gerçeklerine hazırlanır. Öndeyiş, "geçmiş bin yılların tüm uğraşlarının, tüm hareketlerinin, güç ve zahmetli çabalarının nihai hedefi"nin "Mutluluk"u yakalamak olduğu iddiasıyla başlamaktadır. Mutluluk uğruna verilen mücadelenin tarihi, deyim yerindeyse birkaç fırça darbesiyle bizim için resmedilmektedir:

> "Eski dünyanın binası viraneye döndüğünde, insan kalbi arzularıyla birlikte öteki dünyaya sığındı." (sf. 156)

Cismani dünyanın tüm kara talihinin nedeni bu. Yakın zamanlarda insan, öteki dünyaya elveda dedi ve şimdi hakiki sosyalistimiz soruyor:

> "O, dünyayı yeniden mutluluğunun *diyarı* olarak selamlayabilecek mi? Onu yeniden asıl vatanı olarak görüyor mu? Peki o halde neden yaşam ve mutluluğu hâlâ birbirinden ayırıyor? Dünyevi hayatın kendisini neden hâlâ iki düşman kısma bölen son engeli yıkmıyor?" (age.)

"En sevinçli duygularımın diyarı!" vs.

Ardından "İnsan"ı gezintiye çıkmaya davet ediyor; "İnsan" da bunu seve seve kabul ediyor. "İnsan", "özgür doğa"ya adım atıyor ve başka şeylerin yanı sıra, bir hakiki sosyalistin duygu boşalımlarını yaşıyor:

> "...! renkli çiçekler... ulu ve vakur meşeler... onların serpilmesi ve çiçeğe durması, onların yaşamı onların memnuniyeti ve onların mutluluğudur... çayırlarda gezinen sayısız minik yaratık... orman kuşları! ... yerinde duramayan taylar... Hayvanların" (diyor "İnsan") "yaşamlarını dışa vurmada ve hazzına varmada tattıkları mutluluktan başka bir mutluluk ne tanıdıklarını ne de arzuladıklarını görüyorum. Gecenin karanlığı çöktüğünde gözlerim, sonsuz uzayda ölümsüz yasalar uyarınca birbirinin etrafında dönerek salınan sayısız çokluktaki dünyaları seyreyler. Bu salınımlarda yaşam, hareket ve mutluluğun birliğini görüyorum." (sf. 157)

"İnsan" ayrıca doğada pek çok şeyi, sözgelimi bitkiler ve hayvanlar arasındaki

amansız rekabeti de gözlemleyebilirdi. Örneğin bitkiler âleminde "ulu ve vakur meşelerden oluşan orman"da, bu ulu ve vakur kapitalistlerin, *terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*[641] diye inleyen küçük çalıların besin kaynaklarını nasıl da tükettiklerini; floranın ideologları olan asalak bitkileri; dahası "orman kuşları" ile "sayısız minik yaratık" arasında ve "çayırlar"daki otlar ile "yerinde duramayan taylar" arasında açık bir savaş yaşandığını görebilirdi. O "sayısız çokluktaki dünyalar" nezdinde tebaaya ve uydulara sahip olan tam bir göksel feodal monarşiyi görebilirdi. Bu sonuncuların bazıları, örneğin ay, son derece sefil, *aera et aqua interdicti*[642] bir hayat sürer. Evsiz aylaklara, kuyruklu yıldızlara bile zümresel sınıflandırmada bir yer verildiği ve örneğin parçalanmış asteroitlerin zaman zaman nahoş manzaralar sergilerken, meteorların –o düşkün meleklerin– sığınacak mütevazı bir yer bulana kadar "sonsuz uzayda" süklüm püklüm gezindikleri bir feodal sisteme tanıklık edebilirdi. Daha ileride ise gerici sabit yıldızlara rastlardı.

> "Tüm bu varlıklar, doğanın kendilerine bahşettiği bütün yaşama becerilerinin icrasında ve dışavurumunda aynı zamanda mutluluğu, yaşamlarının tatminini ve hazzını bulurlar."

Yani, "İnsan", doğa cisimlerinin kendi mutluluklarını, birbirlerine karşılıklı etkileşimlerinde, güçlerinin dışavurumunda vs. bulduklarını düşünüyor.

"İnsan", şimdi de fesatlığı yüzünden hakiki sosyalistimiz tarafından azarlanır:

> "İnsan da arkaik dünyadan doğmadı mı, o da diğer herkes gibi doğanın bir yaratığı değil mi? *Aynı* maddelerden yapılmadı mı? Kendisine de *bütün şeylere* can veren *aynı* evrensel enerjiler ve nitelikler bahşedilmedi mi? O halde neden yeryüzündeki mutluluğunu hâlâ cismani bir öteki dünyada arıyor?" (sf. 158)

İnsanın diğer "*bütün* şeyler"le paylaştığı "*aynı* evrensel enerji ve nitelikler", herhangi bir fizik kitabının ilk sayfalarında ayrıntılarıyla açıklanan kohezyon[643], nüfuz edilemezlik, hacim, çekim gücüdür vs.

"Tarladaki zambaklara bak! Onlar ne çalışıyor, ne iplik eğiriyor; yine de göksel babamız onları besliyor."[644]

Gidin ve aynısını siz de yapın!

"İnsan"ın "bütün şeyler"le birliği bilgisini böylelikle edindikten sonra, şimdi de onun "bütün şeyler"den *farkını* öğreniyoruz.

"Fakat insan *kendisini idrak eder*, *kendisinin bilincine* sahiptir. *Doğanın* güdü ve güçleri, diğer varlıklarda münferit ve bilinçsizce ortaya çıkarken, insanın içinde birleşir ve bilince ulaşır ... onun doğası, tüm doğanın aynasıdır; doğa *kendini* onda *idrak eder*. Peki! Doğa kendisini benim içimde idrak ediyorsa eğer, o halde ben doğada kendimi idrak ederim, onun yaşamında da kendi yaşamımı [...] O halde bizler de, doğanın içimize yerleştirdiği şeyleri yaşayarak gerçekleştiriyoruz." (sf. 158)

Bu girişin tamamı, naif felsefi mistikleştirmenin bir örneğidir. Hakiki sosyalist, hayat ve mutluluk ikileminin son bulması gerektiği düşüncesinden hareket ediyor. Bu önermeye kanıt bulmak için, doğanın yardımına başvuruyor ve doğada bu ikilemin bulunmadığını varsayıyor. Bundan hareketle de İnsan da aynı şekilde bir doğa cismi olması ve onun tüm genel niteliklerini taşıması sebebiyle, bu ikilemin kendisi açısından da var olmaması gerektiği sonucunu çıkarıyor. Hobbes, çok daha sağlam gerekçelerle, doğayı, kendi *bellum omnium contra omnes*'ine[645] kanıt gösterebildi. Keza, hakiki sosyalistimizin kurgularını dayanak aldığı Hegel de doğada ikilemi, mutlak fikrin derbeder dönemini keşfedebildi ve hatta hayvanı tanrının somut korkusu olarak tanımlayabildi. Bizim hakiki sosyalistimiz doğayı bu şekilde mistikleştirdikten sonra, insan bilincini de onu bu mistikleştirilmiş doğanın "ayna"sı haline getirerek mistikleştiriyor. Elbette, bilincin dışavurumu, insan ilişkilerine dair olmayacak bir duanın düşünsel ifadesini doğaya atfettiğinde, bilincin, doğanın kendi kendisini seyre daldığı bir aynadan başka bir şey olamayacağı açıktır. "İnsan"ın doğada var olmadığı varsayılan ikilemi kendi alanında da ortadan kaldırmak zorunda olması, yukarıda insanın basit bir doğa cismi olması niteliğiyle nasıl kanıtlandıysa, şimdi de onun, doğanın içinde bilince vardığı salt pasif bir ayna olması niteliğiyle kanıtlanıyor. Ama biz, tüm saçmalığın özetlendiği son cümleye daha yakından bakalım.

İnsan öz-bilince sahiptir; açıklanan ilk olgu bu. Tek tek doğal varlıkların güdüleri ve enerjileri "Doğa"nın güdü ve enerjilerine dönüşür ve bunlar da elbette bu tek tek varlıklar içinde *münferit* olarak "ortaya çıkar". Bu güdü ve enerjilerin daha sonra insan bilinci içinde birleşmelerini sağlamak için bu mistikleştirmeye ihtiyaç vardı. Böylece, tamamen kendiliğinden anlaşılır bir şekilde, insanın öz-bilinci, onun içindeki doğanın öz-bilincine dönüştürülmektedir. Bu mistikleştirme, insanın doğadan rövanşını almasıyla, yani, doğanın onun içinde kendi öz-bilincini bulması karşılığında, şimdi onun doğanın içinde kendi öz-bilincini aramaya koyulmasıyla görünüşte ortadan

kaldırılır. Bu, yukarıda açıklanan mistikleştirme eliyle doğaya yüklemiş olduğu şeyler dışında elbette hiçbir şey bulamadığı bir işlemdir.

Şimdi tekrar, sağ salim ilk başladığı noktaya varmış bulunuyor; ve bu topuk üzerinde kendi ekseninde dönme hareketine, son zamanlarda Almanya'da *gelişme* deniyor.

Bu girişten sonra, hakiki sosyalizmin asıl açıklamalarına geçiliyor.

*Birinci Yapıtaşı*

> Sayfa 160: "Saint-Simon ölüm döşeğinde öğrencilerine şunu söyledi: 'Bütün hayatımı tek bir düşünce özetler: *Tüm* insanlara doğal yeteneklerinin *en özgür* gelişimi sağlanmalıdır.' Saint-Simon sosyalizmin habercisiydi."

Bu açıklama, hakiki sosyalistlerin yukarıda betimlenen yöntemiyle ve giriş bölümündeki doğanın mistikleştirilmesiyle bağlantılı olarak işlenmektedir.

> "Doğa, tüm yaşamın temeli olarak, kendisinden yola çıkan ve tekrar kendisine dönen, kendi görüngülerinin tüm sayısız çeşitliliğini kapsayan ve onun dışında hiçbir şeyin olmadığı bir birliktir." (sf. 158)

Farklı doğa cisimlerini ve onların karşılıklı ilişkilerini, bu gizemli "Birlik"in esrarlı özüne ait çok çeşitli "görüngülerine" dönüştürme işleminin nasıl yapıldığını görmüştük. Bu cümlede yeni olan tek şey, doğa "tüm yaşamın temeli" olarak nitelendirilirken, hemen ardından "onun dışında hiçbir şeyin olmadığı"nın söylenmesidir. Buna göre doğa "yaşamı" da kapsar, dolayısıyla onun yalnızca *temeli* olamaz.

Bu tumturaklı sözlerin ardından tüm makalenin düğüm noktası gelir:

> "Bu görüngülerin her biri, her bir tekil yaşam, yalnızca karşıtı, dış dünyayla mücadelesi aracılığıyla var olup gelişir; yalnızca *yaşamın tamamıyla* karşılıklı etkileşimine dayanır ve yine onunla, doğası aracılığıyla bağlı olup bir bütünü, evrenin organik birliğini oluşturur." (sf. 158, 159)

Bu anahtar cümle daha ayrıntılı olarak şöyle açıklanmaktadır:

> "Tekil yaşam, bir yandan temelini, kaynağını ve gıdasını yaşamın tamamında bulur, öte yandan yaşamın tamamı tekil yaşamı biteviye bir

> mücadele halinde yutup tüketmeye ve kendi içinde eritmeye çalışır." (159)

Bu önerme böylelikle *her* tekil yaşam için geçerli kılındıktan sonra, onu "buna göre" insana da uygulamak mümkün olur ki gerçekten de uygulanır:

> "Buna göre insan yalnızca yaşamın bütünü içinde ve aracılığıyla gelişebilir." (No. I) (agy.)

Şimdi, bilinçsiz tekil yaşamın karşısına bilinçli tekil yaşam, genel doğa yaşamı karşısına da insan toplumu konmaktadır ve ardından en son alıntıladığımız cümle aşağıdaki biçimde tekrar edilmektedir:

> "Doğam gereği ben, yalnızca başka insanlarla birlikte topluluk içinde ve aracılığıyla gelişime, yaşamımın öz-bilinçli hazzına varabilir, mutluluğuma ulaşabilirim." (No. II) (agy)

Tekil insanın toplum içindeki bu gelişimine, yukarıda genel olarak "tekil yaşam" söz konusuyken yapıldığı gibi daha da açıklık kazandırılmaktadır:

> "Tekil yaşamın tümel yaşamla karşıtlığı, toplumda da bilinçli insani gelişimin koşulu haline gelir. Ben, karşıma sınırlayıcı bir güç olarak çıkan topluma karşı kesintisiz mücadele vererek, ona sürekli karşı durarak kendi kaderimi tayin etmeye, özgürlüğe ulaşacak şekilde gelişiyorum; ki bunlar olmadan mutluluk olmaz. Yaşamım kesintisiz bir özgürleşme, bilinçli ve bilinçsiz dış dünyaya karşı, onu kendime tabi kılmak ve yaşamımın hazzına varmak üzere tüketmek için verdiğim kesintisiz bir mücadeledir. Kendi varlığını koruma güdüsü, kendi mutluluğunun peşinde koşma, özgürlük, tatmin arayışı demek ki doğal, yani makul yaşam ifadeleridir." (age.)

Daha ileride:

> "*Buna göre* toplumdan, bana, tatminimi, mutluluğumu mücadeleyle elde etme *olanağı* tanımasını, savaşma arzum için bana bir çarpışma alanı açmasını talep ediyorum. ... Tekil bir bitki, büyüyebilmek için, yaprak vermek, çiçek açmak ve meyve vermek için nasıl ki toprak, ısı, güneş, hava ve yağmur talep ediyorsa, İnsan da toplumda, çok yönlü gelişim göstermek için ve tüm ihtiyaçlarının, eğilim ve yeteneklerinin tatmini için gerekli koşulları bulmak *ister*. Toplumun ona, mutluluğunu kazanma olanağını sunması *gerekir*. Ondan nasıl faydalanacağı, kendisini ve yaşamını ne hale getireceği kendisine, kendi kişiliğine bağlıdır. Benim

> mutluluğum üzerinde benden başka hiç kimse söz sahibi değildir." (sf. 159, 160)

Bunun ardından, bu yapı taşının başında alıntılanmış olan Saint-Simon vecizesi, tüm tartışmanın sonuç önermesi olarak gelir. Fransız düşünce böylelikle Alman bilimi tarafından gerekçelendirilmiş olur. Bu gerekçelendirme neden ibarettir?

Yukarıda zaten, hakiki sosyalistin insan toplumunda gerçekleşmesini dilediği birtakım fikirler doğaya atfedilmişti. Eskiden tekil insanken, şimdi tüm toplum doğanın aynası durumundadır. Doğaya atfedilen tasavvurlardan şimdi insan toplumuna dair bir başka sonuç daha çıkarılabilir. Yazar, toplumun tarihsel gelişimi ile ilgilenmeye yanaşmadığı ve bu zayıf analojiyle yetindiğinden, toplumun neden her çağda doğanın, aslına uygun bir sureti olmadığını kestirmek mümkün değil. Tekillerin karşısına sınırlayıcı bir güç olarak vs. çıkan toplum hakkındaki boş söylemler bu nedenle tüm toplum biçimlerine uyuyor. Bu toplum kurgusunda, içeriye bazı tutarsızlıkların sızması gayet doğaldır. Nitekim burada, giriş bölümündeki ahengin aksine doğada bir mücadelenin varlığı tanınmak durumunda kalınıyor. Yazarımız, toplumu, "yaşamın tamamı"nı, onu oluşturan "tekil yaşamlar"ın karşılıklı etkileşimi olarak değil, bu "tekil yaşam"larla bir de ayrıca bir karşılıklı etkileşim içene giren özel bir varlık olarak kavrıyor. Burada, herhangi bir bakımdan gerçek ilişkilere dayanılıyorsa eğer, bu, devletin özel yaşam karşısındaki bağımsızlığına dair yanılsama ve bu görünüşteki bağımsızlığın mutlak olduğuna dair inanç olabilir ancak. Kaldı ki ne burada ne de makalenin tümünde doğa ve toplum söz konusu edilmektedir, söz konusu edilen sadece, farklı farklı isimler verilen ve haklarında giderilmesi son derece arzu edilen bir karşıtlık oluşturdukları söylenen iki kategoridir; tekillik ve tümellik.

"Yaşamın tamamı"na karşı "tekil yaşam"ın haklı çıkarılmasından, ihtiyaçların tatmininin, yeteneklerin gelişiminin, kendini sevmenin vs. "doğal, makul yaşam ifadeleri" olduğu sonucu çıkar. Toplumun doğanın bir sureti olduğu anlayışından, bugünkü de dâhil olmak üzere şimdiye kadarki tüm toplum biçimlerinde bu yaşam ifadelerinin tam gelişkinliğe ulaştığı ve aklandığı biçimiyle kabul edildiği sonucu çıkar.

159. sayfada birdenbire, "günümüz toplumunda" bu makul, doğal yaşam ifadelerinin yine de "sıklıkla bastırıldığını" ve "sırf bu nedenle genellikle doğal olmaktan çıkıp bozuşmaya, egoizme, düşkünlüğe vb. dönüşerek yozlaştığını" öğreniyoruz.

Yani toplum yine de doğayla, kendi prototipine tekabül etmediğinden, hakiki sosyalist, onun kendisini doğaya uygun olarak düzenlemesini "talep" ediyor ve bu postulatı koyma haklılığına talihsiz bitki örneğini kanıt gösteriyor. Öncelikle bitki, yukarıda sıralanan varoluş koşullarını doğadan "talep" etmez, aksine bunları bulmadığı durumda bitki haline gelemeyip tohum olarak kalır. Sonra, "yaprakların, çiçeklerin ve meyvelerin" niteliği "toprağa", "ısıya" vb., altında yetiştiği iklimsel ve jeolojik koşullara sıkı sıkıya bağlıdır. Demek ki, bitkiye atfedilen "talep etme", mevcut varoluş koşullarına tam bir bağımlılığa dönüşüyor; oysa tam da bu talebin, hakiki sosyalistimize toplumun kendi bireysel "özgülüğüne" göre düzenlenmesini talep etme hakkını tanıdığı öne sürülüyor. Hakiki sosyalist toplum talebi, bir hindistancevizi palmiyesinin "yaşamın tamamı"ndan kendisine Kuzey Kutbunda gerekli olan "toprak, ısı, güneş, hava ve yağmur" sağlanması doğrultusundaki farazi talebe dayandırılıyor.

Tekilin topluma yönelttiği talep, toplumun gerçek gelişiminden değil de, tekillik ve tümellik gibi metafizik karakterlerin sözde ilişkisinden türetilmektedir. Bunu yapmak için, tek tek bireyleri tekilliğin temsilcisi, somutlanması, toplumu da tümelliğin somutlanması olarak yorumlamak yeter. Tüm numara böylece yapılmış oluyor. Aynı zamanda, Saint-Simon'un yeteneklerin özgürce gelişimi konusundaki vecizesi böylelikle doğru ifadesini ve hakiki dayanağına kavuşmuş oluyor. Bu doğru ifade, toplumu oluşturan bireylerin kendi "özgülüklerini" korudukları, toplumdan, yalnızca kendilerinin değişimiyle gerçekleşebilecek olan bir değişimi talep edip de oldukları gibi kalmak istemeleri saçmalığından ibaret.

*İkinci Yapıtaşı*

"Şarkının gerisini unutan
Başlar söylemeye en başından!"[174]

"Tüm tekil varlıkların sonsuz çeşitliliğinin
bir araya getirilmiş birliği, dünya organizmasıdır." (sf. 160)

Böylece gerisin geri makalenin başına fırlatıldık ve tekil yaşam ile yaşamın tamamı komedisinin tümünü en başından bir kez daha izlemek durumunda kalıyoruz.

İki yaşam arasındaki karşılıklı etkileşimin büyük sırrı, yeni "*kutupsal ilişki*" terimiyle ve tekil yaşamın basit bir *sembole*, yaşamın tamamının "*suret*"ine

dönüştürülmesi aracılığıyla *restauré à neuf*[646] olarak tekrar açığa vuruluyor. Bu makale kendini kendi içinde kaleydoskopvari bir biçimde yansıtıyor. Bu, tüm hakiki sosyalistlerin paylaştığı bir uslamlama yöntemidir.

Onlar önermeleriyle, tıpkı, *sürümden* kazan yolundaki doğru ekonomik ilke uyarınca mallarını satış fiyatının altında elden çıkaran kirazcı kadının yaptığı gibi hareket ediyorlar. Hakiki sosyalizm açısından bu bir o kadar elzemdi; zira kirazları henüz olgunlaşmadan çürümüştü.

Bu kendi kendini yansıtmaya dair birkaç numune:

| | |
|---|---|
| Yapıtaşı No I., sf. 158, 159. | Yapıtaşı No II., sf. 160, 161 |
| *"Her bir tekil yaşam, yalnızca karşıtı, dış dünyayla mücadelesi aracılığıyla var olup gelişir ... yalnızca yaşamın tamamıyla karşılıklı etkileşimine dayanır...* | "*Her bir tekil yaşam, yalnızca yaşamın tamamı içinde ve onun aracılığıyla var olup gelişir,* yaşamın tamamı ise yalnızca tekil yaşam içinde ve onun aracılığıyla." (karşılıklı etkileşim) |
| Yine onunla, doğası aracılığıyla bağlı olup bir *bütünü* oluşturur | "Tekil yaşam ... genel yaşamın *parçası* olarak gelişir. |
| Evrenin organik birliği | Bir araya getirilmiş birlik, dünya organizmasıdır. |
| Tekil yaşam, bir yandan *temelini*, kaynağını ve *gıdasını* yaşamın tamamında bulur; | "O" (yaşamın tamamı) "onun" (tekil yaşamın) "gelişiminin *toprağı* ve *gıdası* haline gelir... ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine *dayanak oluşturur...* |
| Öte yandan yaşamın tamamı, tekil yaşamı biteviye bir *mücadele* halinde yutup tüketmeye çalışır. | İkisi, birbirlerinin karşısında düşmanca yer alır ve birbirleriyle *mücadele* ederler. |
| *Buna göre* (sf. 159): | "*Bundan şu sonuç çıkar* (sf. 161): |
| Bilinçsiz tekil yaşam için bilinçsiz, tümel dünya yaşamı neyse, *bilinçli ...* yaşam için de insan toplumu odur. | Bilinçli tekil yaşam da bilinçli yaşamın tamamı tarafından koşullanır, ve"... (tersi) |
| Ben, yalnızca başka insanlarla birlikte topluluk içinde ve aracılığıyla gelişime ulaşabilirim... Tekil yaşamın *genel yaşamla* karşıtlığı, toplumda | *Tekil insan yalnızca toplum içinde ve toplum aracılığıyla gelişir,* toplum da" vice versa[647] vs. |

da" vs.

Doğa, tüm yaşamın temeli olarak, kendisinden yola çıkan ve tekrar kendisine dönen, kendi görüngülerinin tüm sayısız çeşitliliğini kapsayan ve onun dışında hiçbir şeyin olmadığı bir birliktir."

"Toplum tek tek insani gelişimlerin çeşitliliğini içeren ve *bir araya getiren birliktir*."

Yazarımız bu kaleydoskopvari geçitten memnun kalmış olmayacak ki, tekillik ve tümellik üzerine basit önermelerini bir de başka şekilde tekrar ediyor. Önce bu birkaç cılız soyutlamayı mutlak ilkeler olarak öne sürüyor ve buradan, aynı ilişkinin gerçeklikte de yinelenmesi gerektiği sonucuna varıyor. Sırf bu bile, sonuç çıkarma görünümü altında her şeyi iki kere söyleme fırsatı sağlıyor; önce soyut biçimiyle, ardından da buradan çıkarılan sonuç olarak görünüşte somut biçimiyle. Ne var ki daha sonra bu iki kategorisine verdiği somut *isimleri* değiştirmeye başlıyor. Böylece tümellik sırasıyla doğa, bilinçsiz yaşamın tamamı, aynısının bilinçlisi, tümel yaşam, dünya organizması, bir araya getiren birlik, insani toplum, topluluk, evrenin organik birliği, tümel mutluluk, genel refah vb. olarak sahne alırken, tekillik de duruma uygun düşen isimlerle kendini gösteriyor; bilinçli ve bilinçsiz tekil yaşam, tekilin mutluluğu, kişisel refah vs.. Bu isimlerin her birinde tekillik ve tümellik konusunda yeterince sık duyduğumuz boş söylemlerin aynısını tekrar duymak zorunda kalıyoruz.

Yani, ikinci yapıtaşı, ilkinin zaten içerdiklerinin dışında bir şey içermiyor. Ama Fransız sosyalistleri, *égalité*, *solidarité*, *unité des intérêts*[648] sözcüklerini kullandıklarından, yazarımız bu sözcükleri Almanlaştırarak onları hakiki sosyalizmin "yapıtaşları" olacak şekilde yontmaya çalışıyor.

"Toplumun bilinçli bir üyesi olarak ben, diğer üyelerin her birini benden farklı, bana karşıt ve aynı zamanda da varlığın ortaklaşa ilk temeline dayanan ve bu temelden hareket eden, bana eşit bir varlık olarak görüyorum. Her bir türdeşimi, özel doğası nedeniyle bana karşıt, genel doğası nedeniyle ise bana eşit görüyorum. İnsani eşitlik kabulü, herkesin yaşama hakkının kabulü, *buna göre,* ortaklaşa, herkese ortak doğal insani bilince dayanır; sevgi, dostluk, eşitlik ve tüm toplumsal erdemler aynı şekilde doğal insani birlik ve beraberlik duygusuna dayanır. Şimdiye dek bunlar yükümlülük olarak tarif edilmiş ve dayatılmışsa, *o halde* dışsal bir dayatmaya değil, içsel insan doğasının *bilincine,* yani usa dayanan bir toplumda bunlar yaşamın özgür, doğal ifadeleri haline gelecektir. *Bu*

> *nedenle* doğal, yani ussal toplumda, yaşam koşulları her bir üyesi için eşit, yani tümel olmak zorundadır." (sf. 161, 162)

Yazar, iddia içeren bir cümle kurup, ardından bu cümleyi *bu nedenle, bununla beraber* gibi bir bağlaçla bir sonuç olarak kendi içinden meşrulaştırma konusunda büyük bir hünere sahip. Aynı şekilde bu garip çıkarım tarzının orta yerine eklediği, "ise" "-ken" – "o halde... olmalıdır", "öyleyse... olacaktır" vs. gibi sözcükler sayesinde, gelenekselleşmiş sosyalist önermeleri anlatıma yedirip sokuşturma konusunda da maharetli.

İlk yapıtaşında, bir tarafta tekili, diğer tarafta da tekilin karşıtında toplum olarak tümeli görmüştük. Burada bu karşıtlığı, tekilin, kendi içinde özel ve genel bir doğaya bölünmesi suretiyle yeniden karşımızda buluyoruz. Ardından, *genel* doğadan "insani eşitlik" ve ortaklaşalık üzerine sonuçlar çıkarılıyor. İnsanlar için ortak koşullar, burada "insanın özü"nün, *doğanın* bir ürünü olarak ortaya çıkıyor, oysa bunlar tıpkı eşitlik bilinci gibi tarihsel ürünlerdir. Bununla da tatmin olmayan yazar, eşitliği, onun her bakımdan "varlığın ortaklaşa ilk temeli"ne dayanmasıyla açıklıyor. Giriş bölümünde, 158. sayfada, insanın "aynı maddeden oluştuğunu, her şeye can veren bir ve aynı tümel güç ve özelliklerle donatıldığını" öğrenmiştik. İlk yapıtaşında da doğanın "tüm yaşamın temeli", yani "varlığın ortak ilk temeli" olduğunu öğrenmiştik. Anlayacağımız yazar, "toplumun bilinçli bir üyesi olarak" insanların yalnızca kendi aralarındaki eşitliğini kanıtlamakla kalmayıp her pireyle, her saman demetiyle, her taşla eşitliğini de kanıtlayarak Fransızları kat be kat aşmıştır.

Hakiki sosyalistimizin "tüm toplumsal erdemleri"nin "doğal insani birlik ve beraberlik duygusuna" dayandığına gönülden inanmak isteriz; feodal bağımlılık, kölelik ve tüm çağlardaki her türlü toplumsal eşitsizlik de bu "doğal birlik ve beraberliğe" dayanmış olsa bile. Yeri gelmişken söyleyelim, söz konusu "doğal insani birlik ve beraberlik duygusu" insanlar tarafından gün be gün değişip dönüştürülen tarihsel bir üründür. Ve her ne kadar, yalnızca yargıç kürsüsündeki "İnsan"a değil aynı zamanda sonradan gelen devrimci bir nesle de insanlık dışı ve doğaya aykırı gibi görünse de her zaman son derece doğal olmuştur.

Tesadüf eseri, günümüz toplumunun "dışsal dayatmaya" dayandığını da öğreniyoruz. "Dışsal dayatma" derken hakiki sosyalistlerin tasavvur ettiği, belirli bireylerin sınırlayıcı maddi yaşam koşullarını değil, yalnızca *devlet* zoru, süngü, polis, top ve tüfektir. Oysa bunlar toplumun temeli olmak şöyle dursun, aksine toplum yapısının doğurduğu bir sonuçtan başka bir şey değildir. Bu sorun *Kutsal Aile*'de ve elinizdeki eserin birinci cildinde tartışılmıştı.

Bugünkü "dışsal dayatmaya" dayanan toplumun karşısına, sosyalist, "içsel insan doğasının *bilincine*, yani usa dayanan" hakiki toplum idealini koymaktadır; yani bilincin bilincine, düşünmenin düşünmesine dayanan. Hakiki sosyalistin, artık ifade bakımından bile filozoflardan bir farkı kalmadı. İnsanların "içsel doğa"ları kadar onların buna dair "bilinç"lerinin, "yani" "us"larının da her daim tarihsel bir ürün olduğunu ve onların toplumunun, sandığı gibi "dışsal dayatma"ya dayansa bile "içsel doğası"nın bu "dışsal dayatma"ya karşılık geldiğini unutuyor.

Bunu, 163. sayfa'da, alışılageldik maiyetiyle birlikte, bu kez kişisel refah ile genel refah kılığındaki tekillik ve tümellik izler. İkisinin ilişkisi hakkında benzer açıklamalara, her iktisat ders kitabının rekabet başlığı altında ve ayrıca, ama çok daha iyi ifade edilmiş olarak Hegel'de rastlanır.

Örneğin, "Renanya Yıllıkları"nın 163. sayfasında:

> "Genel refahı geliştirerek kendi refahımı geliştiriyorum ve kendi refahımı geliştirerek de genel refahı geliştiriyorum."

Hegel'in "Hukuk Felsefesi", sayfa 248:

> "Kendi amacımı geliştirerek tümeli geliştiriyorum, o da yeniden benim amacımı geliştirmektedir."

Ayrıca, "Hukuk Felsefesi"nin, sayfa 323 ve devamında işlenen yurttaşın devlet ilişkisi üzerine bölümünü de karşılaştırmakta fayda var.

> "Bu nedenle nihai sonuç olarak tekil yaşamın, yaşamın tamamıyla bilinçli birliği, yani uyumu görülür." ("Renanya Yıllıkları", sf. 163)

Yani, "nihai sonuç olarak"

> "tekil yaşamla tümel yaşam arasındaki bu kutupsal ilişki, kâh birbirlerinin karşısında düşmanca yer alıp birbirleriyle *mücadele* etmelerinden, kâh ikisinin birbirlerini koşullayıp gerektirmesinden ibarettir."

"Nihai sonuç olarak" buradan olsa olsa uyumsuzluğun uyumu çıkar. Ve bütün bu bilinen boş söylemlerin bir kez daha tekrarından çıkan sadece yazarın, tekillik ve tümellik kategorileriyle nafile boğuşmasının, toplumsal sorunları çözüme kavuşturacak hakiki biçim olduğuna dair inancıdır.

Yazar, aşağıdaki fanfarla sözünü bağlıyor:

> "*Organik toplumun temeli tümel eşitliktir ve tekillerin tümelle karşıtlıkları aracılığıyla özgür uyuma, tekilin tümel mutlulukla birliğine, sosyal,"(!) "toplumsal"(!!) "uyuma, evrensel uyumun suretine doğru bir gelişim gösterir.*" (sf. 164)

Bu cümleyle "yapıtaşı" demek gerçekten de büyük bir tevazu gerektirir. O, hakiki sosyalizmin üzerine inşa edildiği koca bir ilk kayadır.

*Üçüncü Yapıtaşı*

> "İnsanın doğayla mücadelesi, benim özel yaşamımın tümel doğa yaşamıyla karşılıklı etkileşiminin kutupsal karşıtlığı üzerine kuruludur. Bu mücadele bilinçli bir faaliyet olarak zuhur ettiğinde, ona emek adı verilir." (sf. 164)

"Kutupsal karşıtlık" tasavvuru, tam aksine insan ile doğa arasındaki mücadelenin gözlemine dayanması gerekmez miydi? Burada, önce bir olgudan bir soyutlama yapılmakta; ardından da bu olgunun bu soyutlamaya dayandığı iddia edilmektedir. Alman derinliğine sahip ve spekülatif görünmenin olabilecek en ucuz yöntemi budur.

Örneğin: *Olgu*: Kedi fareyi yer.

*Refleksiyon*: Kedi-doğa, fare-doğa, farenin doğa tarafından tüketilmesi = doğanın doğa tarafından tüketilmesi = doğanın kendi kendini tüketmesi.

*Olgunun felsefi sunumu*: Farenin kedi tarafından yenmesi, doğanın kendi kendini tüketmesine dayanır.

İnsanın doğayla mücadelesi bu şekilde mistikleştirildikten sonra, gerçek mücadelelerden yapılan bu kuru soyutlamanın *görüngüsü* olarak ele almak suretiyle insanın bilinçli faaliyeti doğa bağlamında mistikleştirilmektedir. Sonuçta dünyevi *emek* sözcüğü, bu mistikleştirmenin sonucu olarak devreye sokulmaktadır. Hakiki sosyalistimiz bu sözcüğü başından beri dilinin altında tutmuş, fakat onu telaffuz etmeye ancak lazım gelen meşrulaştırmalarda bulunduktan sonra cüret etmiştir. Emek yavan, soyut İnsan ve Doğa tasavvurundan hareketle kurgulanmakta, dolayısıyla da emeğin tüm gelişim aşamalarına hem uyan hem de uymayan bir şekilde belirlenmektedir.

> "*Buna göre* emek, insanın, aracılığıyla doğayı yaşamının bilinçli hazzı haline getirmek, onu tinsel ya da bedensel bir tatmini için kullanmak üzere hem tinsel hem maddi anlamda kendi egemenliği altına almaya

çalıştığı her türlü bilinçli faaliyetidir." (age.)

Burada yalnızca şu parlak çıkarsamaya dikkat çekmekle yetineceğiz:

> "Bu mücadele bilinçli bir faaliyet olarak zuhur ettiğinde, ona emek adı verilir – *buna göre* emek insanın her türlü bilinçli faaliyetidir" vb.

Bu derin idraki "kutupsal karşıtlığa" borçluyuz.

Okur, Saint-Simon'un yukarıda sözü edilen *libre dévelopment de toutes les facultés*'le[649] ilgili açıklamasını ve Fourier'in mevcut *travail répugnant*[650] yerine *travail attrayant*'ın[651] konmasını istediğini anımsayacaktır. Bu önermelerin aşağıdaki felsefi gerekçelendirmesi ve açıklamasını "kutupsal karşıtlığa" borçluyuz:

> "*Ama*" (bu "ama", burada hiçbir bağlamın söz konusu olmadığını ima etmeyi amaçlıyor) "yaşamın güçlerinin ve yeteneklerinin her *tezahürü*, pratiği ve ifadesi, onun hazzına, tatminine ulaştırması *gerektiğinden, o halde* buradan, emeğin kendisinin insani yeteneklerin bir tezahürü ve gelişimi olduğu ve haz, tatmin ve mutluluk sağlaması *gerektiği* sonucu çıkar. Emeğin kendisi *demek ki* yaşamın *özgür* bir ifadesi, dolayısıyla da *haz* haline gelmek *zorundadır*." (age.)

Burada, "Renanya Yıllıkları"nın önsözünde vaat edilenler gösterilmektedir. Yani "Alman toplum biliminin şimdiye kadarki gelişimi içinde Fransız ve İngiliz toplum biliminden ne kadar farklı olduğu" ve "komünizm öğretisini bilimsel olarak tanımlamanın" ne demek olduğu gösterilmektedir.

Bu birkaç satırdaki mantıksal hatayı, okuru bunaltmadan gözler önüne sermek zor. Öncelikle *formel mantığa* karşı işlenen gaflara bakalım.

Yaşamın bir ifadesi olan emeğin, haz vermesi gerektiğini kanıtlamak için, yaşamın her türlü ifadesinin haz vermesi gerektiği varsayılıyor. Buradan da yaşamın bunu emek olarak dışavurumunda da yapması gerektiği sonucu çıkarılıyor. Bir postulatın farklı bir söylem aracılığıyla bir vargı haline geldiği bu dönüşümünden tatmin olmayan yazar, üstüne üstlük sonuç çıkarımını da yanlış yapmaktadır. "Yaşamın her tezahürünün hazza ulaştırması gereği"nden çıkan sonuç, ona göre, yaşamın bu tezahürlerinden biri olan emeğin, bizzat "insani yeteneklerin bir tezahürü ve gelişimi" olması "gerektiği", yani yine yaşamın bir tezahürü ve gelişimi olması gerektiğidir. Yani olduğu şeyi olması gerekiyor. Peki emek, ne etmeliydi ki bir kez olsun "insan yeteneklerinin bir tezahürü" *olmasın*? Bununla da kalmıyor. Emek böyle olması gerektiği *için,* "*demek ki*" böyle olmak

"*zorundadır"*; ya da daha doğru bir ifadeyle: "İnsan yeteneklerinin bir tezahürü ve gelişimi" olması gerektiği için, *demek ki* tamamen başka bir şey haline gelmek *zorundadır*, yani şimdiye kadar hiç bahsi geçmemiş olan "yaşamın özgür bir ifadesi" olmak zorundadır. Ve yukarıda yaşam hazzı postulatından doğrudan doğruya haz olarak emek postulatına varılırken; burada, bu son postulat, yeni, "emekle yaşamın özgür ifadesi" postulatının bir sonucu olarak öne sürülmektedir.

Bu önermenin *içeriği*ne gelince, emeğin olması gereken şeyi neden her zaman olmadığı ve neden şimdi olması gerektiğini, ya da neden bugüne kadar olması gerekmeyen bir şey haline gelmek zorunda olduğunu kestirmek imkânsız. Ne var ki şimdiye dek elbette insanın özü ve insan ile doğanın kutupsal karşıtlığı gelişmiş değildi.

Ardından, emeğin ürünlerinin ortaklaşa mülkiyeti üzerine komünist önermenin "bilimsel bir gerekçelendirme"si yapılıyor:

> "Ama" (burada bir kez daha yinelenen ama, yukarıdakiyle aynı anlama gelmektedir) "emeğin ürünü, aynı zamanda tekilin, çalışanın mutluluğuna ve de tümel mutluluğa hizmet etmelidir. Bu, karşılıklılık yoluyla, tüm toplumsal faaliyetlerin birbirini karşılıklı olarak tamamlamasıyla olur." (age.)

Bu önerme, her ekonomide rekabet ve iş bölümü hakkında söylenegelen övgülerin, "mutluluk" sözcüğü ile dayanaksızlaştırılmış bir kopyasından başka bir şey değildir.

Nihayet, çalışmanın örgütlenmesinin Fransız tarzı gerekçelendiriliyor:

> "Haz veren, tatmin sağlayan ve aynı zamanda genel refaha hizmet eden özgür bir faaliyet olarak çalışma, *emeğin örgütlenmesinin* temelidir." (sf. 165)

Çalışma, evvela "haz veren vs. vs. özgür bir faaliyet" haline gelmesi *gerektiği* ve *zorunda olduğu* için; yani henüz *öyle* olmadığı için, *tersine* emeğin örgütlenmesinin "haz veren bir faaliyet olarak çalışmanın" temeli olması beklenirdi. Ne var ki bu faaliyet olarak emek *kavramı* tamamen kâfi gelmektedir.

Yazar, makalesinin sonunda "sonuçlar"a ulaşmış olduğuna inanıyor.

Bu "yapıtaşları" ve "sonuçlar", "*Yirmi Bir Forma*", "*Yurttaş Almanağı*" ve "*Yeni Anekdot*"ta[175] bulunan diğer granit kütlelerle birlikte, *hakiki sosyalizmin*,

namı diğer *Alman sosyal felsefesinin* üzerine kendi kilisesini inşa edeceği kayalığı oluşturmaktadır.[652]

Bu kilisede okunan kimi ilahilerden, *cantique allégorique hébráique et mystique*'ten[653] birkaç fragmanı yeri geldikçe dinleyeceğiz.

# IV Karl Grün: "Fransa ve Belçika'da Toplumsal Hareket" (Darmstadt 1845) veya Hakiki Sosyalizmin Tarih Yazımı[176]

> "Hakikaten, burada mesele aynı zamanda koca bir yığını göstermek olmasa... kalemi fırlatıp atardık... Şimdi de o" (Mundt'un "Toplum tarihi" [Geschichte der Gesellschaft]) "aynı kibirle halkın geniş okur kitlesinin karşısına çıkıyor. Bu okur kitlesi, alnında *sosyal* sözcüğünü taşıyan her şeyin üstüne büyük bir açlıkla atılıyor; zira doğru bir sezgi ona bu küçük sözcükte geleceğin büyük sırlarının saklı olduğunu söylüyor. Dolayısıyla yazarın üzerine iki kat fazla sorumluluk düşüyor ve işe acemice koyulursa eğer, iki kat fazla azarlanmayı hak ediyor!"
>
> "Fransa ve İngiltere'nin sosyal yazınının fiili icraatları hakkında, Bay *L. Stein*'in ona sunduklarının dışında kesinlikle hiçbir şey bilmediğinden dolayı azarlayacak değiliz. Stein'in kitabı, yayınlandığı dönemde kabul görebildi... Ama bugün hâlâ... Saint-Simon üzerine dem vurmak, Bazard ve Enfantin'i Saint-Simonculuğun iki kolu olarak adlandırmak, ardından Fourier'i getirmek, Proudhon hakkında sığ gevezelikleri tekrarlamak vb!.. Buna rağmen, hiç olmazsa sosyal fikirlerin *doğuşu* özgün ve yeni bir şekilde tanımlanmış olsaydı yine de göz yummaya razıydık."

Bay Grün, *Mundt'un "Toplum Tarihi"*nin eleştirisine bu fodul, Rhadamanthysvari[654] hükümle başlıyor ("*Yeni Anekdot*", sf. 122, 123).

Okur, Bay Grün'ün sanatsal yeteneği karşısında hayret içinde kalmış olsa gerek. Yukarıdaki maskenin altında sakladığıysa, o tarihte henüz doğmamış kitabının özeleştirisinden ibaret.

Bay Grün bize hakiki sosyalizmin Genç Alman[160] yazarcılığı ile iç içe geçişinin eğlenceli piyesini sergiliyor. Yukarıda sözü edilen kitap, bir hanımefendiye yazılmış mektuplar biçimindedir. Bundan ötürü bile okur, hakiki sosyalizmin ince fikirli tanrılarının, "genç edebiyat"ın gülleriyle mersin çiçeklerinden yapılma taçlarla gezindiklerini tahmin etmiştir. Hemen birkaç gül koparalım:

"*Carmagnole*, kendi kendini söylüyordu kafamın içinde... her halükârda *Carmagnole*'un bir Alman yazarının kafasının içinde, tümden yerleşmese de orada kahvaltı edebilmesi bile korkunç bir şey." (sf. 3)

"Yaşlı Hegel yanımda olsaydı, kulaklarına yapışırdım: Hani, doğa tinin başkalığıydı? Hani o miskindi?" (sf, 11)

"Brüksel bir bakıma Fransız Konvansiyonunun bir suretidir: Bir dağ partisi, bir de vadi partisi vardır." (sf. 24)

"Siyasetin Lüneburg kırları." (sf. 80)

"Rengârenk, şiirsel, tutarsız, fantastik krizalit.[655]" (sf. 82)

"Restorasyonun liberalizmi, asalak bir bitki misali Temsilciler Meclisi'nin sıralarına dolanan köksüz kaktüs." (sf. 87, 88)

Kaktüsün ne "köksüz" ne de "asalak bir bitki" olması, bu güzel tabloya zeval vermediği gibi, ne "rengârenk", ne "şiirsel" ne de tutarlı "krizalitlerin" ya da pupaların olması da bir öncekine vermez.

"Bense kendimi bu hercümercin içinde" (Cabinet Montpensier'deki[177] gazeteler ve gazete yazarları içinde) "kulübe ya da asma kütüğü kurulabilecek yerler var mı, öfkeli Tanrılarla makul bir anlaşmaya varmak mümkün mü öğrenmek için güvercinlerini havaya salan ikinci bir Nuh gibi hissediyorum." (sf. 259)

Bay Grün, burada gazete muhabiri faaliyetinden söz ediyor olsa gerek.

"Camile Desmoulins, bir *insandı*. Kurucu Meclis, *dar kafalılardan* oluşuyordu. Robespierre, *meziyetli* bir *manyetizmacıydı*. Modern tarih, tek kelimeyle, *épicier*'lere[656] ve manyetizmacılara karşı yürütülen bir ölüm kalım savaşıdır!!!" (sf. 311)

"Mutluluk bir artıdır, ama x kuvvetindeki bir artıdır." (sf. 203)

Demek ki mutluluk = $+^{x}$. Bu, yalnızca Bay Grün'ün estetik matematiğinde bulunabilecek bir formül.

"Emeğin örgütlenmesi; o nedir? Ve halklar sfenkslere bin gazete sesiyle yanıt verdiler... Fransa şarkının kıtasını söylerken, Almanya, eski mistik Almanya anti-kıtayı söyler." (sf. 259)

"Kuzey Amerika, bana Eski Dünya'dan bile daha tiksindirici geliyor; çünkü bu dar kafalılar dünyasının egoizmi arsız bir sağlığın al rengini taşıyor... çünkü orada her şey o kadar yüzeysel, o kadar köksüz, hatta o

> kadar *taşralı* diyesim geliyor... Amerika'ya Yeni Dünya diyorsunuz; oysa o tüm eskilerin en eskisi, bizim eskimiş giysilerimiz orada caka satıyor." (sf. 101, 324)

Şimdiye kadar yalnızca, giyilmeyen Alman çoraplarının orada giyildiğini biliyorduk; ne var ki bu çoraplar "caka" satamayacak kadar kalitesizdir.

> "Bu kurumların mantıksal olarak sağlam garanticiliği." (sf. 461)
>
> Böylesi çiçekler yüreğini neşeyle doldurmuyorsa eğer
> Bir "İnsan" olmaya hakkın yok senin![178]

Ne zarif bir art niyet! Ne küstah bir safdillik! Estetiği baştan sona ne kahramanca bir eşeleme! Ne Heinevari bir kayıtsızlık ve dahilik!

Okuru yanılttık. Bay Grün'ün edebiyatı hakiki sosyalizmin bilimini süslemiyor, aksine bilim bu edebi gevezelikler arasındaki dolgu malzemesini oluşturuyor. Deyim yerindeyse bunların "sosyal arka planını" oluşturuyor.

Bay Grün'ün, "*Feuerbach ve Sosyalistler*" ("*Alman Yurttaş Almanağı*", sf. 74) başlıklı bir makalesinde aşağıdaki beyanatlara rastlanır:

> "Feuerbach'ı *zikretmek*, Verulamlı Bacon'dan bugüne felsefenin bütün çalışmalarını zikretmiş olmak demektir; felsefenin hem son tahlilde ne istediğini hem de ne anlama geldiğini ifade etmiş olmak demektir, dünya tarihinin nihai sonucu olarak İnsan'ı görmek demektir. Emek ücretini, rekabeti, kurumların ve anayasaların kusurluluğunu gündeme getirmektense böyle yapmak *daha güvenli* –çünkü *daha esaslı*– bir şekilde işe koyulmuş olunur... Biz *İnsan*'ı kazandık; dinden, ölü düşüncelerden, pratikteki tüm sürümleri dâhil olmak üzere kendisine yabancı tüm varlıklardan yakasını kurtarmış olan insanı, *saf, sahici insanı* kazandık."

Bu tek bir cümle, Bay Grün'den ne tür bir "güven" ve "esaslılık" bekleneceğini tamamen açıklığa kavuşturuyor. O küçük sorunlarla uğraşmaz. Feuerbach'ta yazılı olduğu şekliyle, Alman felsefesinin vardığı sonuçlara sarsılmaz bir inançla donanmış olarak Bay Grün hakiki sosyalizmin tüm kendini beğenmişliği içinde Brüksel ve Paris'e yolculuk eder. Yani, dünya tarihinin nihai hedefinin "*İnsan*", "*saf, sahici insan*" olduğu; dinin, feragat edilen insani öz olduğu, insani özün insani öz ve her şeyin ölçütü olduğu inancıyla donanmış olarak. Alman sosyalizminin (yukarı bakınız) diğer hakikatleriyle de donanmış olarak; yani, paranın, ücretli emeğin vs. insani özün özverileri oldukları, Alman sosyalizminin

Alman felsefesinin gerçekleşmesi ve yurtdışındaki sosyalizmin ve komünizmin teorik hakikati olduğu inancıyla donanmış olarak.

Bay Grün'ün hakiki sosyalizmin ve Alman biliminin methi için çaldığı şiddetli trombon salvoları, bu bağlamda diğer dindaşlarının ürettiği her şeyi aşıyor. Hakiki sosyalizm bağlamında, bu övgülerin yürekten yapıldığı aşikâr. Bay Grün'ün mütevazılığı ona, başka bir hakiki sosyalistin kendisinden önce "Yirmi Bir Forma"da, "Yurttaş Almanağı"nda ve "Yeni Anekdot"ta telaffuz etmediği tek bir cümle bile sarf etmesine izin vermiyor. Evet, tüm kitabının, "Yirmi Bir Forma"nın 74.-88. sayfalarında Hess tarafından verilen Fransız toplumsal hareketinin yapılanma şemasını doldurmak ve böylece söz konusu eserin 88. sayfasında dile getirilen ihtiyaca yanıt vermek dışında hiçbir amacı yoktur.[179] Fakat Alman felsefesine düzülen methiyelere gelince, bu felsefe bunları, Grün'ün onun hakkındaki cehaletinin büyüklüğü oranında takdir etmelidir. Diğer dünyevi milletlerle karşılaştırıldığında hakiki sosyalistlerin ulusal gururu, "İnsan"ın, "insani öz"ün diyarı olarak Almanya'yla duydukları gurur Grün'de zirveye ulaşmaktadır. Hemen bunlara dair birkaç tadımlık örnek verelim:

> "Ama yine de, bütün hepsi, Fransızlar ve İngilizler, Belçikalılar ve Kuzey Amerikalılar önce bizden öğrenmek zorunda değil mi, bilmek istiyorum." (sf. 28)

Şimdi bu daha da geliştiriyor:

> "Kuzey Amerikalılar bana tamamen yavan görünüyorlar ve sahip oldukları tüm yasal özgürlüklere rağmen sosyalizmi muhtemelen önce bizden öğrenmek durumunda kalacaklar." (sf. 101)

Bilhassa, 1829'dan beri kendi sosyalist-demokrat –kendi iktisatçıları Cooper'in daha 1830'da mücadele etmeye başladığı– okullarına[180] sahip olalı beri.

> "*Belçikalı* demokratlar! Yoksa sen onların biz Almanların *yarısı kadar* yol aldığını mı sanıyorsun? Daha yeni onlardan biriyle, *özgür insanlığın gerçekleşmesinin* hayal olduğunu düşünen biriyle kapıştım!" (sf. 28)

Burada "İnsan"ın, "insani-öz"ün, "insanlığın" milliyeti, Belçika milleti karşısında yayılıp palazlanıyor.

> "Siz *Fransızlar*! Ta ki onu anlayana kadar Hegel'i rahat bırakın." (*Lerminier*'in[181] aslında son derece zayıf hukuk felsefesi eleştirisinin Hegel'i, Bay Grün'ün ister kendi imzasıyla olsun isterse de "Ernst von der Haide" imzasıyla olsun yazdığı her şeyden daha fazla anladığını

> kanıtladığını düşünüyoruz) "Önce, bir sene boyunca kahve içmeyin, şarap içmeyin; hissiyatınızı heyecan veren herhangi bir tutkuyla ateşlemeyin; bırakın Guizot yönetsin ülkeyi ve Cezayir Fas'ın egemenliğinin altına girsin" (Fransızlar onu bıraksalar bile Cezayir, Fas'ın egemenliği altına nasıl girecekse artık!); "tavan arasında oturup '*Mantık*'la '*Fenomenoloji*'yi çalışın bakalım. Nihayet bir yılın bitiminde, bir deri bir kemik kalmış, gözleriniz kan çanağına dönmüş bir halde inip sokaklara çıktığınızda ve sözgelimi ilk züppe ya da çığırtkanla çarpıştığınızda, kafanızın karışmasına izin vermeyin. Zira siz artık büyük ve kudretli insanlar haline geldiniz; sizin tininiz, mucizevi" (!) "özsularla beslenmiş bir meşe ağacına benzer. Gözünüzü üzerine çevirdiğiniz her şey en gizli zaaflarını ifşa edecek; yaratılmış tinler olmanıza rağmen doğanın kalbine sızacaksınız. Bakışınız ölümcül, sözünüz dağları yerinden oynatır; diyalektiğiniz, en keskin giyotinden daha kesin. Hôtel de Ville'in önüne mi dikildiniz, burjuvazi tarihe karışmış olacak; Palais Bourbon'a[182] mı yaklaştınız, orası yerle bir olacak ve Temsilciler Meclisi'nin tamamı *nihilum album*[657] halinde dağılıp kaybolacak; Guizot ortadan yok olacak, Louis Philippe'in benzi solup tarihsel bir karaltıya dönüşecek ve bütün bu yerle bir olan momentlerin içinden özgür toplumun mutlak ideası muzaffer bir edayla yükselecek. Şaka değil, Hegel'i ancak önce siz kendiniz Hegel olursanız alt edebilirsiniz. Daha önce de dediğim gibi: Moor'un sevgilisi yalnızca Moor'un eliyle ölebilir[658]." (sf. 115,116)

Bu hakiki sosyalist cümleleri sarmalayan edebi ıtırı herkes fark edecektir. Bay Grün, tüm hakiki sosyalistler gibi, Fransızların yüzeyselliği hakkındaki o eski gevezelikleri yeniden ortaya sürmeyi unutmuyor:

> "Ne zaman yakınımda bulunsa, Fransız tinini yetersiz ve yüzeysel bulmaya mahkûmum ben." (sf. 371)

Bay Grün, kitabının, Alman sosyalizmini, Fransız sosyalizminin eleştirisi olarak yüceltmeyi amaçladığını bizden saklamıyor:

> "Günümüz Alman yazınının ayak takımı, sosyalist çabalarımızı, Fransızların hatalarının bir taklidi olmakla itham ediyor. Şimdiye kadar kimse bunu, tek bir sözle bile karşılık vermeye değer görmedi. Bu ayak takımı, *bu kitabı* okuduğunda utanmak zorunda kalacak; hâlâ bir utanma duygusuna sahipse tabii. *Alman sosyalizminin, Fransız sosyalizminin eleştirisi* olduğunu, Alman sosyalizminin Fransızları yeni contrat

> social'in[659] mucidi saymak şöyle dursun, onları kendilerini önce *Alman bilimi ile tamamlamaya* davet ettiğini rüyasında görse inanmazdı herhalde. Şu sıralar burada Paris'te, Feuerbach'ın 'Hıristiyanlığın Özü'nün bir çevirisi yapılıyor. Alman okulu Fransızlara esenlik versin! Ülkenin ekonomik durumundan, buradaki siyasetin hal ve vaziyetinden ne doğarsa doğsun, gelecekte *insani* bir yaşama ulaşma yeteneğine ancak ve ancak hümanist dünya görüşü sahiptir. Apolitik, bozuşmuş Alman halkı, halk bile olmayan bu halk, geleceğin inşasının köşe taşını koymuş olacak." (353)

Kuşkusuz, bir ülkenin "ekonomik durumu ve siyasetinin hal ve vaziyetinden ne" "doğduğu"nu, "insani-öz"le bu denli sıkı fıkıyken bir hakiki sosyalistin bilmesine gerek yoktur.

Hakiki sosyalizmin müridi olarak Bay Grün, diğer mürit kardeşleri gibi, başka halkların cehaletiyle Almanların mutlak bilgeliğini karşılaştırmakla yetinmez. Eski yazınsal pratiğinin yardımıyla, çeşitli sosyalist, demokrat ve komünist partilerin temsilcilerine en berbat seyyah-adabıyla musallat olmakta ve her şeylerine burnunu sokup çıkardıktan sonra karşılarına hakiki sosyalizmin havarisi olarak çıkmaktadır. Artık yapması gereken tek şey, onları aydınlatmak, onlara özgür insanlık hakkında en derinlikli açıklamalarda bulunmaktır. Hakiki sosyalizmin Fransız partilerine karşı üstünlüğü, burada Bay Grün'ün bu partilerin temsilcileri karşısındaki kişisel üstünlüğe dönüşüyor. Sonuçta bu, yalnızca Fransız parti liderlerini Bay Grün'ün üzerinde yükseleceği kaide olarak kullanma fırsatını sunmakla kalmıyor, aynı zamanda da bir dolu dedikoduyu arz edip böylelikle Alman taşralılarına, hakiki sosyalizmin daha teferruatlı cümleleri için harcadıkları çabayı telafi etme fırsatı da veriyor.

> "Konuşmasından duyduğum büyük memnuniyeti belli ettiğimde Kats'ın yüzüne boydan boya pleblere özgü bir neşe yayıldı." (sf. 50)

Bay Grün, vakit geçirmeden Kats'a Fransız terörizmi hakkında da ders verdi ve "yeni dostumun takdirini kazanmaktan çok mutlu" oldu. (sf. 51)

*Proudhon* üzerinde ise bambaşka önemli bir etkiye sahip:

> "Belki de Lessing'ten ve Kant'tan bu yana zekâsı aşılmamış adama bir anlamda *özel doçentlik* yapmış olmanın sonsuz zevkine eriştim."(sf. 404)

*Louis Blanc*, "onun kara oğlanı"dan başka bir şey değil. sf. 314.

> "Bizdeki koşulları öğrenmek için büyük bir merakla bir o kadar da

cahilce sorular sordu. Biz Almanlar, Fransızların koşullarını neredeyse Fransızlar kadar iyi biliriz;" (?) "en azından onları inceliyoruz." (?) (sf. 315)

"*Cabet* Baba" hakkında da "dar kafalı" olduğunu öğreniyoruz. (sf. 382). Bay Grün, onun önüne bir dizi "sorun" serince Cabet:

"bunları pek incelemediğini itiraf etti. Bunu *ben*" (Grün) "çoktan fark etmiştim; ve bu noktada her şey bitti; özellikle de Cabet'nin misyonunun çok zaman önce tamamlanmış olduğunu hatırlayınca." (sf. 381)

İleride, Bay Grün'ün Cabet'ye yeni bir "misyon" yüklemeyi nasıl becerdiğini göreceğiz.

Şimdi öncelikle Grün'ün kitabının iskeletini oluşturan şemayla birkaç alışılagelmiş düşünceyi vurgulayalım. İkisi de, Grün'ün genel olarak parlak bir şekilde süsleyerek açımladığı Hess'ten kopya edilmiştir. Daha Hess'te bile tamamen belirsiz ve mistik olan; fakat başlarda –"Yirmi Bir Forma"da– kabul edilebilir iken, "Yurttaş Almanağı"nda, "Yeni Anekdot"ta ve "Renanya Yıllıkları"nda artık güncelliğini kaybettiği bir dönemde, sürekli yeniden öne sürülerek dayatılmasıyla sıkıcı ve gerici bir hale gelen şeyler Bay Grün'de tam anlamayla saçmalığa dönüşüyor.

Hess, Fransız sosyalizminin gelişimini Alman felsefesinin gelişimiyle; Saint-Simon'u Schelling'le, Fourier'i Hegel'le Proudhon'u Feuerbach'la sentezliyor. Karşılaştırmak için bakınız: "*Yirmi Bir Forma*", sf. 78, 79, 326, 327; "*Yeni Anekdot*", sf. 194, 195, 196, 202 vd. (Feuerbach ile Proudhon arasındaki paralellikler. Örneğin Hess: "Feuerbach, Almanların Proudhon'udur" vb.; "*Yeni Anekdot*", sf. 202. Grün: "Proudhon, Fransızların Feuerbach'ıdır", sf. 404.) Açımlamalarındaki, Hess'in kendisine sunduğu bu şemacılık, Grün'ün kitabının tüm içsel bağlamını oluşturuyor. Yalnız, Bay Grün, Hess'in cümlelerini edebi bir süslemeden geçirmeyi ihmal etmiyor. Hess'in apaçık gaflarını bile, örneğin teorik gelişmelerin, pratik hareketlerin "sosyal arka planını" ve "teorik temelini" oluşturduğuna (ör. "*Yeni Anekdot*", sf. 192) dair sözleri Bay Grün sadakatle kopya ediyor (ör. Grün, sf. 264: "18. yüzyıldaki siyasi sorunların "sosyal arka planı"... iki felsefi akımın da eş zamanlı ürünüydü; duyumcular[660] ile deistler".) Aynı şekilde, mevcut toplumun eksiksiz bir eleştirisi için yapılması gereken tek şeyin Feuerbach'ı pratiğe geçirmek, onu sadece toplumsal hayata uygulamak olduğu fikrini de kopya etmiştir. Bunlara Hess'in Fransız komünizmine ve sosyalizmine yönelik diğer eleştirileri de eklenirse, örneğin "Fourier'in, Proudhon'un vs. ücretli emek kategorisinin dışına çıkmadıkları", "*Yurttaş*

*Almanağı*", sf. 40; "Fourier'in dünyanın yüzünü egoizmin yeni birlikleriyle güldürmek istediği", "*Yeni Anekdot*", sf. 196; "Fransız radikal komünistlerin bile, emek ve haz karşıtlığını aşamadıkları, *üretim ve tüketimin birliği* vb. kavrayışına varamadıkları", "*Yurttaş Almanağı*", sf. 43; "anarşinin politik iktidar kavramının yadsıması olduğu", "*Yirmi Bir Forma*", sf. 77 vb. vb.; Bay Grün'ün Fransızlara dair eleştirisinin tamamı cepte olur. Tıpkı Bay Grün'ün daha Paris'e gitmeden önce bunları cebine doldurduğu gibi. Yukarıda zikredilenler dışında, din, siyaset, milliyet, insani ve insanlık dışı vb. üzerine Almanya'da geleneksel olarak revaçta olan, hakiki sosyalistlerin filozoflardan devraldıkları boş söylemler de ek olarak Bay Grün'ün Fransız sosyalistleriyle komünistlerinin defterini dürmesini kolaylaştırıyor. Yapması gereken tek şey, her yerde "*İnsan*"ı ve insani sözcüğünü aramak ve bunları bulamadığı yerde de yargılamaktır. Örneğin "Sen politiksin, sen dar kafalısın" (sf. 283). Bu Bay Grün'e benzer bir biçimde tebliğlerde bulunmayı mümkün kılıyor: Sen ulusalsın, dindarsın, iktisadisin; senin bir tanrın var; sen insani değilsin, sen dar kafalısın. Tıpkı tüm kitap boyunca yaptığı gibi. Böylelikle de siyaset, milliyet, din vb. elbette esaslı bir biçimde eleştirilmiş, aynı zamanda da az önce eleştirilen yazarlar ve onların toplumsal gelişimle ilintisi kafi derecede aydınlatılmış oluyor.

Sırf bunlardan bile Grün'ün baştan savma yapıtının *Stein*'in kitabının çok daha aşağısında kaldığını görmek mümkün. Stein en azından, sosyalist yazın ile Fransız toplumunun gerçek gelişiminin ilintisini ortaya koymaya çalıştı. Bu arada Bay Grün'ün hem söz konusu kitapta hem de "Yeni Anekdot"ta muazzam bir vakarla önceline tepeden baktığından söz etmeye gerek yok herhalde.

Peki, Bay Grün kendisine Hess ve başkaları tarafından aktarılanları hiç olmazsa doğru kopya etmiş midir? Hiç olmazsa, sorgulamaksızın gözü kapalı olarak kabul ettiği şemaya uygun olarak gerekli materyali ortaya koymuş mudur? Tek tek sosyalist yazarları doğru ve eksiksiz tasvirini kaynaklara dayanarak sunmuş mudur? Bunlar, Kuzey Amerikalılarla Fransızların, İngilizlerle Belçikalıların kendisinden öğrenmek zorunda olduğu, Proudhon'un özel doçentliğini yapmış ve her an yüzeysel Fransızlara karşılık Alman titizliğini iddia edip duran bir adamdan beklenebilecek en asgari sorulardır hakikaten.

## Saint-Simonculuk

Bay Grün, Saint-Simoncu literatürün *tek bir kitabını* dahi eline almış değildir. Onun temel kaynakları: Her şeyden önce pek hor görülen *Lorenz Stein*'dır; ayrıca Stein'ın temel kaynağı, *L. Reybaud*'tur[183] (ki bunun için, 260. sayfada Bay

Reybaud'a ibretlik bir ders vermek ister ve onu dar kafalı olarak tanımlar; aynı sayfada, Saint-Simoncularla işini bitirdikten çok sonra Reybaud'a sanki tamamen tesadüfen rastlamış gibi yapar) ve yer yer *L. Blanc*'tır. Bunun kanıtlarını doğrudan sunacağız.

Gelin, önce Bay Grün'ün Saint-Simon'un hayatı hakkında yazdıklarına bakalım:

Saint-Simon'un hayatıyla ilgili ana kaynaklar, Olinde Rodrigues tarafından yayınlanan *Œuvres de Saint-Simon*'da ve 19 Mayıs 1830 tarihli "Organisateur"de[184] yer alan otobiyografisinden alınan parçalardır. Demek ki burada tüm dokümanlar önümüzde duruyor: 1. Orijinal kaynaklar, 2. bu kaynakları özetleyen Reybaud, 3. Reybaud'u kaynak alan Stein, 4. Bay Grün'ün edebi edisyonu.

Bay Grün:

> "Saint-Simon, savaşın kendisine özel bir ilgi duymaksızın Amerikan bağımsızlık savaşında yer aldı. *İki* büyük *okyanusun* birleştirilebileceği *geldi aklına*." (sf. 84)

*Stein*, sayfa 143:

> "Önce orduya yazıldı ve... Bouillé ile birlikte Amerika'ya gitti... Bu savaşta, ki önemini kuşkusuz pekâlâ kavramıştı... Beni ilgilendiren, savaşın *kendisi* değil, yalnızca bu savaşın amacı vb. diyordu." ... "Sonra, Meksika kral naibini *iki okyanusu* birbirine bağlayan büyük bir kanal inşa etme planına ikna etmek için uğraştıysa da başarılı olamadı."

*Reybaud*, sf. 77:

> "Soldat de l'indépendence américane, il servait sous Washington... la guerre, en elle-même, ne m'intéressait pas, dit-il; mais le seul but de la guerre m'intéressait vivement, et cet intrérêt m'en faisait supporter les travaux sans répugnance."[661]

Bay Grün, yalnızca Saint-Simon'un "savaşın kendisine özel bir ilgi duymadığı"nı kopya ediyor, ama can alıcı noktayı, bu savaşın amacına duyduğu ilgiyi es geçiyor.

Ayrıca Bay Grün, Saint-Simon'un planını kral naibine kabul ettirmek istediğine yer vermeyerek planını salt bir "fikir"e indirgiyor. Aynı şekilde Saint-Simon'un

bunu ancak "*à la paix*"[662] yaptığına yer vermiyor; zira Stein bunu yalnızca tarih vererek ima etmişti.

Bay Grün ara vermeden devam ediyor:

> "*Sonra*" (ne zaman?) "Britanya Hindistanı'na bir Fransız-Hollanda keşif seferi düzenleme planını *tasarlar*..." (agy.)

*Stein*:

> "Hindistan'daki Britanya sömürgelerine karşı ortak bir Fransız-Hollanda keşif seferini *tasarlamak* üzere 1785'te Hollanda'ya gitti."

Stein burayı yanlış anlatıyor ve Grün de hiç sorgulamadan aynen kopya ediyor. Saint-Simon'un kendi anlatımına göre La Vauguyon dükü, *States General*'i[663] Fransa'yla birlikte Hindistan'daki Britanya sömürgelerine ortak bir keşif seferi düzenlemeye razı etmişti. Kendisi hakkında ise sadece, "bu planı bir yıl boyunca *yürüttüğünü*" (*poursuivi*[664]) söylemektedir.

*Bay Grün*:

> "İspanya'dayken Madrid'ten denize açılan bir kanal *kazmak ister*." (agy.)

Saint-Simon *bir kanal kazmak mı* istedi? Ne saçmalık! Önce *aklına gelmişti*, şimdi de *istiyor*. Burada Grün'ün olguyu çarpıtmasının nedeni, yukarıdaki gibi Stein'i aşırı bir sadakatle kopya etmesi değil, tersine fazla yüzeysel kopya etmesidir.

*Stein*, sayfa 144:

> "1786'da Fransa'ya döndükten sonra, hemen ertesi yıl, hükûmete, Madrid'ten denize açılan bir kanalın tamamlanmasına ilişkin bir plan sunmak üzere İspanya'ya gitti."

Bay Grün, hızla okurken Stein'in söylediklerinden yukarıdaki cümleyi çıkarabildi; çünkü Stein'in söylediklerinde en azından kanalın inşa planı ve fikri Saint-Simon'a aitmiş gibi bir izlenim söz konusu. Oysa Saint-Simon'un planı, çok uzun zaman önce başlanan kanal inşaatı sırasında ortaya çıkan mali sıkıntıların bertaraf edilmesi üzerine bir plandır.

*Reybaud*:

> "Six ans plus tard il proposa au gouvernement espagnol un plan de canal qui devait établir une ligne navigable de Madrid à la mer."[665]

O da Stein ile aynı hataya düşüyor.

*Saint-Simon*, sayfa XII:

> "Le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer; cette entreprise languisait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent; je me concertai avec M. le comte de Cabarrus, aujourd'hui ministre des finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant."[666] etc.

*Bay Grün*:

> "Fransa'da, millî mülkler üzerine spekülasyonlarda bulunur."

*Stein*, önce Saint-Simon'un devrim sırasındaki tutumunu tasvir eder, ardından da onun millî mülkler ile spekülasyonlarından bahseder, sf. 144 vd. Ama Bay Grün'ün, "millî mülklerle spekülasyon" yerine "milli mülkler üzerine spekülasyonlar" gibi saçma bir ifadeyi nereden bulduğuna yine orijinali sunarak açıklık getirebiliriz.

*Reybaud*, sayfa 78:

> "Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua *sur* les domaines nationaux."[667]

Bay Grün, yukarıdaki cümlesini hiçbir neden göstermeden öylece veriyor. İnsan, Saint-Simon'un neden millî mülklerle spekülasyonlarda bulunduğunu ve kendi başına anlamsız olan bu olgunun neden yaşamında büyük bir öneme sahip olduğunu öğrenemiyor. Zira Bay Grün, Stein ve Reybaud'dan, Saint-Simon'un, tecrübe biriktirmek üzere, bilimsel bir okul ile büyük bir sanayi kuruluşu kurmak ve bunun için gerekli sermayeyi işte bu spekülasyonlar aracılığıyla temin etmek istediğini kopya etmeye gerek görmüyor. Saint-Simon bizzat, yaptığı spekülasyonları bu gerekçeyle açıklıyor. (Œuvres, sf. XIX.)

*Bay Grün*:

> "Bilimi ağırlayabilmek, insanların yaşamını sınamak, onları psikolojik olarak soğurmak için evlendi."

Bay Grün, burada birdenbire Saint-Simon'un yaşamının en önemli

dönemlerinden birini, doğa bilimsel araştırmalarını ve seyahatlerini yaptığı dönemi atlayıp es geçiyor. *Bilimi ağırlamak* için *evlenmek*, (evlenilmeyen) *insanları* psikolojik olarak soğurmak vb. ne demek? Tüm mesele şudur: Saint-Simon, salonlar tutup burada diğerlerinin yanı sıra eğitimli insanları da inceleyebilmek için evlendi.

*Stein,* bunu 149. sayfada şöyle ifade eder:

> "1801'de evlendi... Ben evliliği, eğitimli insanları incelemek için kullandım." (Karşılaştırınız: Saint-Simon, sf. 23)

Şimdi, orijinaliyle karşılaştırınca, Bay Grün'ün saçmalığı açık ve anlaşılır hale geliyor.

"*İnsanların* psikolojik olarak soğurulması", Stein ve Saint-Simon'un kendisinde *eğitimli* insanların toplumsal yaşam içerisinde gözlemlenmesiyle sınırlı. Saint-Simon, tamamen temel sosyalist görüşüyle bağlantılı olarak, bilimin eğitimli insanların kişilikleri ve günlük yaşamdaki davranışları üzerindeki etkisini öğrenmek istedi. Bu, Bay Grün'de anlamsız, belirsiz, romansı bir hevese dönüşmektedir.

*Bay Grün*:

> "Fakir olur" (nasıl, niye?) "yılda bin franklık bir ücret karşılığında bir rehincide kâtiplik yapar – o ki bir kont, Şarlman'ın torunudur; *ardından*" (ne zaman ve neden?) "eski bir uşağın himayesiyle yaşamını sürdürür; *sonra*" (ne zaman ve neden?) "kendini vurmaya kalkışır, kurtarılır ve araştırmalar yaptığı, propagandayla ilgilendiği yeni bir yaşama başlar. Ancak şimdi, *iki başyapıtını* kaleme alır."

Bay Grün'de "olur" – "ardından" – "sonra" – "şimdi" gibi sözcükler, kronoloji yerine ve Saint-Simon'un yaşamının çeşitli dilimleri arasındaki bağı kurmaya yarıyor.

*Stein*, sf. 156, 157:

> "Buna, yeni ve korkunç bir düşman eklendi; giderek daha ezici hale gelen maddi sıkıntı ... altı aylık sıkıntılı bir bekleyişten sonra ... bir iş bulur –" (Bay Grün, tireyi bile Stein'den alıntılamış; yalnız onu rehincinin arkasına yerleştirme uyanıklığında bulunur) "yılda bin franklık bir maaş karşılığında rehincide" (yani, Bay Grün'ün kurnazlıkla çevirdiği gibi "bir rehinci"de değil; zira bilindiği üzere Paris'te yalnızca *tek bir*

> aleni rehinci vardır) "kâtip olur. O tarihlerde nasıl garip bir talih dönümü! XIV. Louis'in ünlü nediminin torunu, bir düklük tacının ve muazzam bir servetin varisi, Fransa'nın doğuştan pair'i[668] ve İspanya'nın grande'si[669], *bir* rehincide kâtiplik yapar!"

Burada Bay Grün'ün rehinciyle ilgili yanılgısının nereden kaynaklandığı açığa çıkıyor; Stein'da ifade yerli yerinde. Bay Grün, bunun dışında da Stein'dan farkını ortaya koymak için, Saint-Simon'u yalnızca "kont" ve "Şarlman'ın torunu" olarak nitelendiriyor. Bu sonuncu nitelemeyi, Stein'dan (sf. 142) ve Reybaud'dan (sf. 77) almış; ne var ki onlar, Saint-Simon'un bizzat kendisini soyunu Şarlman'a dayandırdığını söylemeyi akıl ediyorlar. Stein'in sunduğu ve Saint-Simon'un *restorasyon koşulları altındaki* yoksulluğuna kuşkusuz dikkat çeken somut verilerin yerine Bay Grün, bir kontun ve sözümona Şarlman'ın torununun nasıl olup da böylesi bir duruma düşebileceği karşısında duyduğu şaşkınlığı öğrenebiliyoruz yalnızca.

*Stein*:

> "İki yıl daha yaşadı" (intihar girişiminden sonra) "ve bu iki yıl içinde, belki de önceki yaşamının bir o kadar on yılı içinde olmadığı kadar üretkendi. '*Catéchisme des industriels*' *tamamlanmıştı*" (Bay Grün bu uzun zaman önce hazırlanan eserin tamamlanışını "Ancak şimdi (...) kaleme alır"a dönüştürüyor) "ve '*Nouveau christianisme'yi* yazdı vd.." (sf. 164, 165)

169. sayfada Stein bu iki kitabı "*onun iki başyapıtı*" olarak niteliyor.

Yani Bay Grün, Stein'ın *hatalarını kopya etmekle* kalmıyor, Stein'ın muğlak ifadeler kullandığı pasajlardan *yeni hatalar* da *üretiyor*. Kopyacılığını saklamak için yalnızca en göze çarpan olguları seçip çıkarıyor, ama bu olguları kronolojik bağlamından koparıp onlara yol açan saikleri dışta bırakarak niteliklerini boşaltıyor. Bu arada yukarıda aktardığımız pasajlar, Bay Grün'ün Saint-Simon'un yaşamı hakkında anlattıklarının tam manasıyla *tamamıdır*. Bu tasvirde, Saint-Simon'un hareketli, faal yaşamı, aynı yıllarda Fransa'nın hareketli bir kırsalında yaşamış herhangi bir köylünün ya da spekülatörün hayatı kadar bile ilginç olmayan bir dizi heveslere ve olaylara indirgeniyor. Bu üstünkörü biyografik tabloyu kâğıda döktükten sonra, ilan ediyor: "İşte, baştan sona *gerçekten medeni bir hayat*!" Evet, sayfa 85'te şunu söylemekten bile geri durmuyor: "Saint-Simon'un yaşamı Saint-Simonculuğun aynasıdır –" Sanki, Saint-Simon'un Grün'ün kaleminden çıkma "hayatı", Bay Grün'ün kitap yapma yönteminin "ta kendisinden" başka bir şeymiş gibi.

Bu biyografi üzerinde uzunca durduk, çünkü Bay Grün'ün, Fransız sosyalistlerine dair *esaslı* incelemesinde nasıl bir yöntem izlediğinin klasik bir örneğini sunuyor. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi kopyacılığını saklamak için lakaytlıkla çalakalem yazmış, es geçmiş, değiştirmelerde bulunmuşsa, ileride de, içini kemiren kaygılarla huzursuz bir intihalcinin tüm semptomlarını göstermeye devam ettiğine tanık olacağız: Karşılaştırma yapmayı zorlaştırmak için yapay bir düzensizlik; öncellerinden alıntı yaparken asıllarını bilmediğinden pek anlamadığı cümle ve kelimeleri es geçmek; muğlak cümlelerle uydurmalar ve süslemeler; kopya çekmekte olduğu kişilere riyakârca saldırılar. Evet, Bay Grün kopyacılığında o denli aceleci ve telaşlı ki, sıklıkla okura hiç söz etmediği, ama Stein'ın bir okuru olarak sürekli olarak kafasında taşıyıp durduğu şeylere atıfta bulunmaktadır.

Şimdi, Grün'ün, Saint-Simon'un öğretisi tasvirine geçeceğiz.

### *1. "Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains"[185]*

Ba[y] Grün, hemen yukarıda zikredilen çalışmada sunulan eğitimli insanların destekleme planının broşürde yer alan fantastik ekle ilişkisini Stein'e bakarak pek anlayamamıştır. Bu çalışmadan, sanki söz konusu ettiği temel mesele toplumun yeni bir örgütlenmesiymiş gibi bahsediyor ve sözlerini şöyle bitiriyor:

> "Tinsel güç eğitimli insanların elindedir, dünyevi güç mülkiyet sahiplerinin elindedir; herkese oy hakkı vardır." (sf. 85. Karşılaştırınız: *Stein*, sf. 151; *Reybaud*, sf. 83)

Reybaud'un Saint-Simon'dan aktardığı ve Stein'in çok beceriksizce çevirdiği şu cümleyi, "*le puvoir de nommer les individus appelés à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde*"[670]; Bay Grün "herkese oy hakkı"na indirger ki bu da cümlenin tüm anlamını yitirmesine neden olur. Saint-Simon Newton Konseyi'nin[186] seçiminden söz ederken Bay Grün genel olarak seçimden bahsetmektedir.

Bay Grün, Stein ve Reybaud'dan kopya ettiği dört ya da beş cümleyle "*Lettres* ..." ile işini bitirmiş ve "*Nouveau christianisme*"den söz etmeye başlamışken aniden mektuplara geri dönüyor.

> "Soyut bilimle kuşkusuz amaç hasıl olmaz" (gördüğümüz üzere somut cehaletle hiç mi hiç) "*Zira*, soyut bilimin bakış açısına göre, 'mülk sahipleri' ile '*herkes*' birbirinden ayrıydı *hâlâ*." (sf. 87)

Bay Grün, şimdiye kadar yalnızca "herkese oy hakkı"ndan söz ettiğini, ama "herkes"ten söz etmediğini unutuyor. Fakat Stein ve Reybaud'da "*tout le monde*"ü görüyor, bu nedenle de "herkes"i tırnak içine alıyor. Ayrıca, kendi cümlesindeki "*zira*" sözcüğünün gerekçesinin bulunduğu Stein'in bir sonraki cümlesini zikretmediğini unutuyor:

> "Onun gözünde" (Saint-Simon) "bilgeler ya da eğitimli insanların dışında *propriétaires*[671] *ve tout le monde*[672] birbirinden ayrılır. Gerçi ikisi de aralarında henüz esas bir sınır olmaksızın ilişki içindedir... yine de *tout le monde*'un söz konusu belli belirsiz tasavvurunda sınıfın tohum hali mevcuttu –tıpkı, gerçekte halkın bu bölümünün o tarihte yalnızca potansiyel olarak mevcut olması gibi–; ve onu, *classe la plus nomreuse et la plus pauvre'yi*[673] anlamak ve geliştirmek, teorisinin daha sonraki temel eğilimi olmuştur. (sf. 154)

Stein, Saint-Simon'un *propriétaires* ve *tout le monde* arasında şimdiden bir ayrım yaptığını, ama bu ayrımın henüz çok muğlâk olduğunu vurguluyor. Bay Grün, bunu, Saint-Simon'un bu ayrımı hâlâ yaptığı yolunda çarpıtıyor. Bu elbette Saint-Simon'un düştüğü büyük bir hatadır ve yalnızca "*Lettres*"de soyut bilim bakış açısına sahip olmasıyla açıklanabilir. Fakat Saint-Simon söz konusu yerde, Bay Grün'ün sandığı gibi gelecekteki bir toplum düzenindeki ayrımlardan söz etmiyor ne yazık ki.

O, sorumluluk gereği tüm insanlığı muhatap alıyor. İnsanlığı da mevcut haliyle üç sınıfa bölünmüş olarak görüyor. Bu üç sınıf, Stein'in sandığı gibi *savants*[674], *propriétaires* ve *tout le monde* değil, 1. *savants* ve artistes[675] ve liberal fikirlere sahip tüm insanlar; 2. yenilik karşıtları, yani birinci sınıfa katılmadıkları ölçüde *propriétaires*, 3. *surplus de l'humanité qui se rallie au mot: Égalité*[676]. Bu üç sınıf *toute le monde*'u oluşturuyor. Bkz. Saint-Simon, "*Lettres*", sf. 21, 22. Bu arada Saint-Simon, daha sonra başka bir yerde, erki sınıflara bölüştürme biçimini tüm sınıflar açısından faydalı gördüğünü söylerken; bu bölüştürmeden bahsettiği 47. sayfada *tout le monde*, açık bir şekilde, öteki sınıfları dışarıda bırakmaksızın, eşitlik sloganı etrafında toplanan *surplus*'a[677] karşılık geliyor.

Demek ki Stein, 21 ve 22. sayfada söylenenleri göz ardı etmiş olsa da söyleneni ana hatlarıyla doğru anlamıştır. Buna karşılık, orijinalden tamamen bihaber olan Bay Grün, uslamlamasından çıplak bir saçmalık türetmek için Stein'in önemsiz hatasına yapışıyor.

Hemen ardından, sayfa 94'te daha da çarpıcı bir örnekle karşılaşıyoruz. Burada

Bay Grün, artık Saint-Simon'dan değil okulundan söz ediyorken, hiç beklenmedik bir anda şunu öğreniyoruz:

> "Saint-Simon kitaplarından *birinde*, şu gizemli sözleri söylemiştir: 'Kadınlar kabul edilecek, hatta atanabilecekler.' Kadınların kurtuluşu üzerine kopan o muazzam tantananın tamamı bu neredeyse içi boş tohumdan boy verdi."

Elbette Saint-Simon, şu ya da bu eserinde, kadınların bilinmeyen bir makama kabul edilmesi ve atanmasından söz ettiyse, bunlar son derece "gizemli sözler" olduğu muhakkak. Ama bu gizem yalnızca Bay Grün için söz konusudur. "Saint-Simon'un kitaplarından biri" dediği, *Lettres d'un habitant de Genève*'den başkası değildir. Bu eserde Saint-Simon, herkesin Newton Konseyi'ne veya onun şubelerine seçilebileceğini belirttikten sonra sözlerini şöyle sürdürür: "*Les femmes seront admises à souscrire elles pourront être nommées.*[678]*"* Elbette, bu Konsey'de ya da onun şubelerinde bir göreve. Stein, bu pasajı, icap ettiği gibi, kitabın kendisinden alıntılamış ve aşağıdaki yorumu yapmıştır:

> Burada "onun sonraki görüşlerinin, hatta okulunun *nüve* hali bile ve hatta *kadınların kurtuluşuna* dair ilk düşüncenin tüm izleri bulunur." (sf. 152)

Stein, düştüğü bir notta, haklı olarak, Olinde Rodrigues'in 1832'de yaptığı baskıda, Saint-Simon'un kadınların kurtuluşuna değindiği tek yer olarak bu pasajı polemiksel amaçlarla büyük harf karakteriyle yayınladığına işaret eder. Grün, kopyacılığını gözlerden saklamak için, pasajı ait olduğu yerden çıkarıp okul tartışmasına aktarıyor ve yukarıdaki saçmalığı üretiyor; Stein'in "nüve"sini "tohum"a çeviriyor ve çocuksu bir saflıkla kadınların kurtuluşu öğretisinin işte bu pasajdan doğduğunu hayal ediyor.

Bay Grün, "Bir Cenevre sakininden mektuplar" ile "sanayicilerin ilmihali" arasında var olduğunu düşündüğü ve "ilmihalde" travailleurs'ün[679] haklarının savunulduğundan ibaret olan bir karşıtlık üzerine görüş beyan etme riskine giriyor.

Ne var ki Bay Grün'ün bu farkı elbette Stein ve Reybaud'dan emanet aldığı "*Lettres*" ile aynı şekilde emanet aldığı "*Catéchisme*"[680] arasında keşfetmesi kaçınılmazdı. Saint-Simon'un kendisini okumuş olsaydı, "*Lettres*"teki bu karşıtlık yerine, başkalarının yanı sıra "*Catéchisme*"de daha da geliştirilen görüşün "tohumu"nu bulabilirdi. Örneğin:

> "Tous les hommes travailleront"[681] (*Lettres*, sf. 60) "Si sa cervelle" (zenginin) "ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planète... des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier."[682] sf. 64)

### *2. "Catéchisme politique des industriels"*[187]

Stein bu çalışmayı genellikle "*Catéchisme des industriels*" olarak andığından Bay Grün bundan başka bir isim bilmiyor. *Ex offico*[683] bu yazıdan bahsederken ona yalnızca on satır ayırmasına karşılık, Bay Grün'den hiç olmazsa eserin gerçek ismini zikretmesi beklenirdi.

Bay Grün, Saint-Simon'un bu çalışmada iktidarı emeğe vermek istediğini Stein'dan kopya ettikten sonra şöyle devam eder:

> "Şimdi dünya onun gözünde aylaklar ve sanayiciler olarak ikiye bölünüyor." (sf. 85)

Bay Grün bu konuda yanılıyor. O, Saint-Simon okuluyla ilgili olarak Stein'da çok sonra ortaya konan bir ayrımı *Catéchisme*'e atfediyor.

*Stein*, sf. 206:

> "Günümüzde toplum aylaklardan ve işçilerden oluşmaktadır" (*Enfantin*.)

Atfedilen bu bölümleme yerine "*Catéchisme*'de toplum üç sınıfa bölünür: *Classes féodale, intermédiaire et industrielle*[684]. Elbette, Stein'dan kopya çekmeden Bay Grün'ün bunları ele alması mümkün değildi, zira *Catéchisme*'in kendisini okumuş değildi.

Bunun üzerine Bay Grün, *Catéchisme*'in içeriğinin emeğin egemenliği olduğunu bir kez daha tekrar eder ve bu eserle ilgili betimlemesini şöyle bağlar:

> "Cumhuriyetçilerin, 'her şey halk için, her şey halk sayesinde' söylemesi gibi, Saint-Simon da, 'her şey sanayi için, her şey sanayi sayesinde' der." (age.)

*Stein*, sayfa 165:

> "Sanayi her şeyin kaynağı olduğuna göre, her şey sanayiye hizmet etmek zorundadır."

Stein, doğru bir şekilde belirttiği gibi (sf. 160, dipnot), Saint-Simon'un daha 1817'de basılan "*L'industrie*"sinin logosunun altında şu vecize yer alıyordu: "*Tout par l'industrie, tout pour elle*."[685] Bay Grün'ün "*Catéchisme*"e dair yazdıkları, yukarıdaki tahrifin dışında, çok daha eski, hakkında hiçbir şey bilmediği bir eserin vecizesini hatalı bir şekilde alıntılamasından ibaret.

Böylelikle Alman titizliği "*Catéchisme politique des industriels*"i kafi derecede eleştirmiş oluyor. Bununla birlikte Grün'ün ortaya koyduğu karışımın orasına burasına saçılmış değişik yerlerinde, bu bölümde yer alması gereken tek tek notlara rastlıyoruz. Bay Grün, kendi kurnazlığından keyif alarak, Stein'in bu yazıya dair değerlendirmesinden toparladıklarını üleştiriyor ve bunları takdire şayan bir cesaretle işliyor:

Bay Grün, sayfa 87:

> "Serbest rekabet arı olmayan, karmaşık bir kavramdı; kendi içinde mücadelenin ve felaketin yeni bir dünyasını içeren, sermaye ve emek arasındaki mücadeleyi ve sermayeden yoksun işçinin felaketini içeren barındıran bir kavramdı. Saint-Simon sanayi kavramını arındırıp onu işçilerin kavramına indirgedi; dördüncü zümrenin, proletaryanın, haklarını ve sıkıntılarını formüle etti. Miras hakkını kaldırmak zorundaydı, zira işçiye, sanayiciye karşı bir haksızlığa dönüşmüştü. '*Sanayicilerin ilmihali*''nin önemi budur."

Bay Grün, Stein'ın "*Catéchisme*"i ele aldığı bölümde (sf. 169) aşağıdaki gözlemi buldu:

> "Dolayısıyla, Saint-Simon'un gerçek önemi, onun bu çelişkiyi (burjuvazi ile *peuple*[686] arasındaki çelişkinin) kesin bir çelişki olarak öngörmüş olmasıdır."

Bay Grün'ün "*Catéchisme*"in "*önemi*"ne ilişkin düşüncesine kaynaklık eden orijinal budur.

*Stein*:

> "O" (Saint-Simon, "*Catéchisme*"de) "sanayi işçisi *kavramıyla* işe başlar."

Bunu Bay Grün, serbest rekabeti "*arı olmayan bir kavram*" olarak bulan Saint-Simon'un, "*sanayi kavramını* arındırıp onu *işçilerin kavramına*" indirgediğine dair devasa bir saçmalık haline getiriyor. Bay Grün, kendi serbest rekabet ve

sanayi anlayışının "arılıktan" son derece uzak ve "karmaşık" olduğunu adım başı kanıtlıyor.

Bu saçmalıkla yetinmemiş olacak ki Bay Grün düpedüz, Saint-Simon'un miras hakkının kaldırılmasını talep ettiği yalanına başvurmaktan çekinmiyor.

Stein'dan "*Catéchisme*"i okuyup anladığı tarza dayanmaya devam ederek 88. sayfada şunları söylüyor:

> "Saint-Simon proletaryanın haklarını belirlemişti, yeni düsturu ilan etmişti bile: Sanayiciler, işçiler, iktidarın birincil konumuna yükseltilmelidir. Bu, tek yanlıydı; fakat her mücadele tek yanlılığı beraberinde getirir; tek yanlı olmayan, mücadele edemez."

Tek yanlılığa dair belagatli vecizesiyle bizzat kendisi, sanki Saint-Simon gerçek işçileri, *proleterleri* "iktidarın birincil konumuna yükseltmek" istemiş gibi Stein'in söylediklerini yanlış yorumlayarak tek yanlılığa düşüyor. Karşılaştırma yapmak için 102. sayfada Michel Chevalier hakkında söylenenlere bakalım:

> "M. Chevalier, *sanayicilerden* hâlâ büyük bir sempatiyle söz ediyor... ne var ki öğrencisinin gözünde sanayiciler ustasının gözünde olduğu gibi artık proleter değildir; o, kapitalist, girişimci ve işçiyi aynı kavram altında topluyor. Yani aylakları, yalnızca en yoksul ve en kalabalık sınıfı kapsaması gereken bir kategoriye dâhil ediyor."

Saint-Simon, sanayiciler arasında yalnızca işçileri değil *fabricants* ve *négociants*'ı[687], kısacası *tüm sanayi kapitalistlerini* de sayıyor; hatta tercihen onları muhatap alıyor. Bay Grün, bunu, "*Catéchisme*"in daha ilk sayfalarında görebilirdi. Ama o, eserin kendisini hiç görmeden, kulaktan dolma bilgilerle eser üzerine edebi uydurmalarda bulunuyor.

*"Catéchisme*"i incelerken Stein şunu söylüyor:

> "Saint-Simon, ...dan devlet zoruyla ilişkisi bağlamında sanayinin tarihine geliyor... O, sanayi biliminde *devletsel* bir etmenin saklı bulunduğunu bilincine ilk çıkaran kişilerden biridir... bu yolla önemli bir itkiyi sağladığı yadsınamaz. Zira, ancak Saint-Simon'dan beri Fransa bir *histoire de l'economie politique*'e[688] sahip olmuştur" vs. (sf. 165, 170)

"Sanayi bilimindeki" "devletsel bir etmen"den bahsederken Stein'in de kafası son derece karışıktır. Ne var ki bu arada devletin tarihinin, iktisat tarihiyle çok

sıkı bağları olduğunu ekleyerek doğru bir sezgiye sahip olduğunu gösterir.

Bay Grün'ün daha sonra Saint-Simon okulundan bahsederken, Stein'in yukarıdaki sözlerini nasıl kendisine mal ettiğini görelim:

> "Saint-Simon '*Sanayicilerin İlmihali*'nde, onun *devletsel* unsurunu vurgulayarak *bir sanayi tarihini* ortaya çalışmıştır. *Demek ki politik ekonomiye* giden yolu açan ustanın kendisiydi." (sf. 99)

"Demek ki" Bay Grün, Stein'in "devletsel *etmen*"ini "devletsel *unsur*"a dönüştürüyor ve onu, Stein'in verdiği detayları bir kenara bırakmakla anlamsız bir söyleme çeviriyor. "Yapı işçilerinin işe yaramaz diye reddettikleri taş" Bay Grün için gerçekten de "Mektuplar ve İncelemeler"inin[689] "köşe taşı" haline gelmiş durumda; ama aynı zamanda da tosladığı taş durumuna da. Fakat hepsi bu da değil. Stein, Saint-Simon'un sanayi bilimindeki bu devletsel etmeni vurgulayarak bir politik ekonomi tarihinin yolunu açtığını söylerken Bay Grün *politik ekonominin kendisinin* yolunu açtığını söylüyor. Bay Grün, aşağı yukarı şöyle akıl yürütüyor: Ekonomi, Stein'in anlattığı gibi Saint-Simon'dan önce vardı, eğer sanayideki devletsel etmeni vurguladıysa, o halde ekonomiyi devletleştirmiştir; devletsel ekonomi = politik ekonomi; demek ki Saint-Simon politik ekonominin yolunu açmıştır. Bay Grün, tahminlerini ne kadar büyük bir gamsızlıkla yaptığını yadsınamaz biçimde ortaya koyuyor.

Bay Grün'ün Saint-Simon'a politik ekonomiye giden yolu açtırma tarzı, ona bilimsel sosyalizme giden yolu açtırma tarzıyla birebir örtüşüyor:

> "O" (Saint-Simonculuk) "bilimsel sosyalizmi içeriyor, *zira* Saint-Simon bütün ömrünü yeni bilimi bulma çabasıyla geçirdi."! (sf. 82)

### *3. "Nouveau christianisme"*[690]

Bay Grün, şimdiye kadar yaptığı gibi, aynı parlak tarzda, Stein ve Reybaud'un alıntılarından edebi süslemelerle ve birbirine bağlı unsurları acımasızca birbirinden kopararak alıntılar sunmaya devam ediyor.

Bu eserin orijinalini hiç açıp bakmadığını göstermek için *tek bir* örnek vereceğiz:

> "Saint-Simon, *açıkça* eleştirel dünya görüşünün karşısına organik tarih dönemlerine uygun bütünlüklü bir dünya görüşü koymayı amaçlıyordu. Ona göre Luther'den bu yana *eleştirel* bir dönemde yaşıyoruz; yeni

> *organik* dönemin başlangıcını tesis etmeyi tasarlıyordu. 'Yeni Hıristiyanlık' *bundan ötürüdür*." (sf. 88)

Saint-Simon, *hiçbir zaman* ve *hiçbir yerde* organik tarih dönemlerini kritik dönemlerin karşısına koymamıştır. Bay Grün bunu düpedüz uyduruyor. Bu ayrımı yapan ilk kişi *Bazard*'dı[691]. Bay Grün, Stein ve Reybaud'da, Saint-Simon'un "*Nouveau christianisme*"sinde Luther'in *eleştirisini* onayladığı, ama pozitif, dogmatik *doktrinini* yetersiz bulduğu bilgisine rastladı. Bay Grün bu cümleyle, yine aynı kaynaklardan, Saint-Simon Okulu hakkında okuduklarından anımsadıklarını harmanlayıp yukarıdaki iddiasını imal ediyor.

Bay Grün, Saint-Simon'un yaşamı ve eserleri üzerine yalnızca Stein'e ve onun rehberi Reybaud'a başvurarak birtakım cafcaflı cümleler kurduktan sonra hezeyanla nokta koyuyor:

> "Ve, ahlakçı dar kafalılar, Bay Reybaud ve onunla birlikte tüm o Alman papağan sürüsü sıradan bilgelikleriyle, böyle bir insanın, böyle bir yaşamın *sıradan* ölçütlerle değerlendirilemeyeceği teşhisinde bulunarak işte bu Saint-Simon'u koruma altına almak zorunda olduklarını zannediyorlardı! Söyleyin hele, yoksa sizin ölçütleriniz keresteden mi? Doğruyu söyleyin; pek sağlam meşe odunundan yapılmışsa itirazımız olmaz. Verin bize, onu değerli bir hediye olarak kabul edeceğiz; yok, onu yakma niyetinde değiliz, Allah korusun! Onlarla dar kafalıların sırtlarının ölçüsünü almak istiyoruz". (sf. 89)

İşte bu tür edebiyat parçalayan edepsizliklerle Bay Grün, örnek aldığı insanlara üstünlüğünü kanıtlamaya çalışıyor.

### *4. Saint-Simon Okulu*

Saint-Simoncuların eserlerini Saint-Simon'un kendisini okuduğu kadar okumuş olduğundan –yani hiç– en azından Stein ve Reybaud'dan doğru düzgün bir özet çıkarması, kronolojik sırayı takip etmesi, gelişmeleri bağlamlarıyla anlatması ve zorunlu noktalara değinmesi gerekirdi. Bunun yerine kara vicdanının kışkırtmasıyla tam tersini yapıyor, her şeyi olabildiğince birbirine karıştırıyor, en elzem noktaları atlıyor ve Saint-Simon'u ele alırken yarattığından çok daha büyük bir keşmekeş yaratıyor. Burada sözü çok daha kısa kesmek zorundayız; zira Bay Grün'ün her fikir hırsızlığına, her falsosuna tek tek değinecek olursak en az Bay Grün'ünkü kadar kalın bir kitap yazmamız gerekir.

Saint-Simon'un ölümünden Temmuz Devrimi'ne[692] kadarki dönem, yani Saint-

Simonculuğun en önemli teorik gelişimlerinin yaşandığı dönem hakkında hiçbir şey öğrenmiyoruz. Böylelikle daha baştan Saint-Simonculuğun en önemli bölümü, dönemin mevcut koşullarının eleştirisi Bay Grün tarafından tümüyle göz ardı ediliyor. Hakikaten de, kaynakları, yani gazeteleri bilmeden bu konuda söz söylemek pek zordur.

Bay Grün, Saint-Simoncular hakkındaki dersine aşağıdaki cümleyle başlar:

> "Herkese yeteneğine göre, her yeteneğe çalışmasına göre; Saint-Simonculuğun pratik dogması budur."

Reybaud gibi (sf. 96) Bay Grün de bu cümleyi Saint-Simon'dan Saint-Simonculara geçmek için bir köprü olarak kullanır ve şöyle devam eder:

> "Bu, Saint-Simon'un son sözlerinden çıkıyor: *Tüm* insanlara doğal yeteneklerinin *en özgür* gelişimi sağlanmalıdır."

Bay Grün, burada Reybaud'dan farkını koymak istedi. Reybaud, bu "pratik dogma"yı "*Nouveau christianisme*"ye bağlamıştı; Bay Grün ise bunu Reybaud'un bir uydurması sanıp fütursuzca "*Nouveau christianisme*"nin yerine Saint-Simon'un son sözünü geçirmektedir. Reybaud'un yalnızca "*Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Prémiere année*"nin 70. sayfasından bir alıntı yaptığının farkında değildi.

Bay Grün, Reybaud'da görüldüğü üzere, Saint-Simonculuğun dini hiyerarşisine ilişkin birkaç aktarımdan sonra "pratik dogmanın" öyle ansızın nereden çıkıverdiğini pek anlamlandıramamıştır. Bu cümle, ancak "Nouveau christianisme"deki dini düşüncelerle birlikte ele alındığında yeni bir hiyerarşiye işaret edebilecekken ve bu düşünceler olmaksızın olsa olsa toplumun dünyevi bir bölümlenmesini talep ediyorken, Bay Grün, hiyerarşinin sadece ve sadece bu cümlenin bir sonucu olduğunu zanneder. Sayfa 91'de şunları söyler:

> "'Herkese yeteneğine göre' demek, Katolik hiyerarşiyi toplumsal düzenin yasası haline getirmek demektir. 'Her yeteneğe çalışmasına göre' demek, ayrıca, atölyeyi kilisenin levazım odasına, tüm sivil hayatı da papazların mıntıkasına dönüştürmek demektir."

Zira, Reybaud'un *Exposition*'dan yaptığı, yukarıda sözünü ettiğimiz alıntıda Bay Grün şu sözleri bulmuştur:

> "L'église vraiment universelle va paraitre... l'église universelle gouverne le temporel comme le spirituel... la science est sainte, l'industrie

> est sainte... et tout bien est bien d'église et toute profession est une fonction religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale. – À *chacun selon se capacité, à chaque capacité selon ses œuvres*."[693]

Kendi anlaşılmaz cümlesini üretmek için Bay Grün'ün tek yapması gereken bu kısmı tersine çevirmesi, yalnızca önceki cümleleri son cümlenin çıkarımlarına dönüştürmekti.

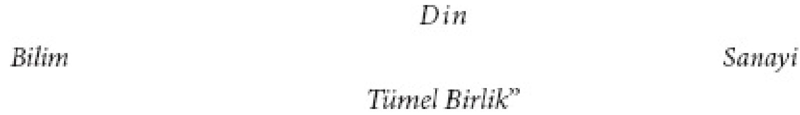
Saint-Simonculuğun Grüncü yorumu "öyle karmaşık ve anlaşılmaz bir hal" alıyor ki, 90. sayfada "pratik dogma"dan "tinsel bir proletarya", bu tinsel proletaryadan "tinlerin hiyerarşisini" ve bu tinlerin hiyerarşisinden de hiyerarşinin önde gelenlerini doğurtuyor. Oysa sırf "*Exposition*"u okumuş olsaydı bile, "*Nouveau christianisme*"nin dini bakış açısının, *capacité*nin[694] nasıl belirleneceği sorunuyla bağlantılı olarak, hiyerarşiyi ve hiyerarşinin önde gelenlerini nasıl gerektirdiğini görmüş olacaktı.

Bay Grün, 1828/1829 *Exposition*'uyla ilgili tartışmasını ve eleştirisini tek bir cümleyle bağlıyor: "*À chacun selon se capacité, à chaque capacité selon ses œuvres*." Bunun dışında, *Producteur*[189] ve *Organisateur*'ü neredeyse hiç anmıyor. Reybaud'a göz atıyor ve "Saint-Simonculuğun Üçüncü Evresi" bölümünde, sf. 126, Stein'da sf. 205, şuna rastlıyor:

> "...et les jours suivants le *Globe* parut avec le sous-titre de *Journal de la doctrine* de *Saint-Simon*, laquelle était *résumée* ainsi sur la première page:
>
> *Religion*
>
> *Science* *Indust*
>
> *Association universelle*"

Bay Grün, şimdi de yukarıdaki pasajdan dosdoğru 1831 yılına atlıyor ve Reybaud'un söylediğini aşağıdaki gibi işliyor (sf. 91):

> "Saint-Simoncular kendi sistemlerinin *şemasını* aşağıdaki gibi ortaya koydular. Bu formülasyon özellikle Bazard'ın eseriydi:




Bay Grün, *Globe*'un[190] aynı şekilde baş sayfasında yer alan ve pratik toplumsal reformlarla ilgili olan üç cümleyi dışarıda bırakır.[191] Bu cümleler, hem Reybaud'da hem de Stein'da aktarılıyor. Grün, bunu, bir gazetenin bu salt vitrinini, sistemin "şema"sına dönüştürebilmek için yapar. Bunun "Globe"un başlık kısmında yer aldığını gizleyerek bu gazetenin tahrif edilmiş başlığı nezdinde, dinin *en üstte* yer aldığına ilişkin zekice tespiti aracılığıyla tüm Saint-Simonculuğu eleştirebilmektedir. Üstelik, "Globe"da bunun kesinlikte söz konusu olmadığını Stein'dan öğrenebilirdi. "Globe", –haliyle Bay Grün'ün bunu bilmesine imkân yoktu– var olan koşulların, özellikle de ekonomik koşulların en ayrıntılı ve en önemli eleştirilerini içerir.

Grün'ün, dört sözcüklük "bu şemanın formülasyonu"nun "*özellikle* Bazard'ın *eseri*" olduğuna dair yeni, ama önemli bilgiyi nereden edindiğini söylemek güç.

Bay Grün, şimdi de Ocak 1831'den yine geriye, Ekim 1830'a zıplıyor:

> "*Bazard Dönemi*'nde" (o da nereden çıktı?) "Saint-Simoncular, Temmuz Devrimi'nden kısa bir süre sonra, Dupin ve Mauguin beyler onları kürsüden, malların ve kadınların ortaklığını savunmakla itham edince Temsilciler Meclisi'ne kısa ama kapsamlı bir inanç beyanı yolladılar."

Aktarılan muhtıranın ardından Bay Grün şu yorumda bulunur:

> "Bütün bunlar hâlâ ne kadar makul ve ölçülü. Meclis muhtırasını Bazard kaleme aldı." (sf. 92-94)

Öncelikle bu son notla başlayacak olursak, Stein 205. sayfada şunları söyler:

> "İfade biçimi ve tarzı bakımından onu" (bu belgeyi) "Reybaud'un yaptığı gibi, Enfantin'den ziyade *daha çok* Bazar'da atfetmekten bir an bile geri durmayız."

Reybaud ise 123. sayfada şöyle der:

> "Aux formes, aux pretentions assez modérées de cet écrit il est facile de voir qu'il provenait plutôt de l'impulsion de M. Bazard que de celle de son collègue."[696]

Bay Grün'ün dahiyane gözü pekliği, bu muhtıranın yazılmasına önayak olanın Enfantin'den ziyade Bazard olduğuna dair Reybaud'un tahminini, onu tümüyle kaleme almış olduğu kesinliğine dönüştürmektedir. Bu belgeye geçiş cümlesi Reybaud'dan çevrilmiştir, sf. 122:

> "M.M. Dupin et Mauguin signalèrent du haut de la tribune une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes."[697]

Yalnız Bay Grün, Reybaud'un verdiği tarihi kullanmayıp bunun yerine şöyle der: "Temmuz Devrimi'nden kısa bir süre sonra". Kronoloji, Bay Grün'ün kendini öncellerinden özgürleştirme tarzına hiç de uygun değil. Burada Stein'dan farkı, Stein'da bir dipnotta yer alan şeyi metne dahil etmesi, muhtıranın giriş pasajına yer vermemesi, *fonds de production*'u (üretken sermaye) "*temel servet*" olarak ve *classement social des individus*'u (bireylerin toplumsal sınıflanması) "tekilin toplumsal düzeni" olarak çevirmesidir.

Bunu, yukarıda Saint-Simon'un yaşamında da gördüğümüz aynı sanatsal ifade yeteneğiyle Stein, Reybaud ve L. Blanc'tan gelişigüzel derlenmiş Saint-Simon Okulunun tarihine dair birtakım sallapati notlar takip ediyor. Bu notlara kitabın kendisinde göz atmayı okura bırakıyoruz.

Artık okura, Bay Grün'ün Saint-Simonculuğun Bazard Dönemi'ne, yani Saint-Simon'un ölümünden sonra ilk bölünmeye[192] kadarki döneme dair bildiği her şeyi aktarmış bulunuyoruz. Şimdi, Bazard'ı "kötü bir diyalektikçi" olarak niteleyerek ve şöyle devam ederek edebi-eleştirel kozunu oynayabilir:

> "Ne ki cumhuriyetçiler böyledir işte. Yalnızca ölmeyi bilirler, Bazard gibi Cato da öyle; birbirlerini hançerlemezlerse *kalplerinin kırılmasına* meydan verirler." (sf. 95)
>
> "Bu çatışmadan birkaç ay sonra *onun*" (Bazard'ın) "*kalbi kırıldı*." (Stein, sf. 210)

Bay Grün'ün tespitinin ne kadar doğru olduğunu Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Varennes, Buonarroti, Teste, d'Argenson vs. vs. kanıtlıyor.

Bunu Enfantin üzerine birkaç sıradan klişe izliyor. Bunların arasında, Bay Grün'ün aşağıdaki keşfine işaret etmek istiyoruz:

> "Bu tarihsel görüngü ışığında, dinin duyumculuktan başka bir şey olmadığını, materyalizmin de korkusuzca bizzat kutsal dogmayla aynı kökene sahip olduğunu iddia edebileceği nihayet açıklığa kavuşmuyor mu?" (sf. 97)

Bay Grün, kendini beğenmişlikle etrafına bakınıyor: "*Bunu akıl eden* kimse oldu mu hiç?" "*Halle Yıllıkları*"[15] bunu daha önce Romantikleri ele alırken "akıl etmiş" olmasaydı[193] o bunu hiç "akıl" etmeyecekti. Kaldı ki Bay Grün'ün o tarihten bu yana düşünmeye devam etmiş olması umulurdu.

Bay Grün'ün, Saint-Simoncuların bütün ekonomik eleştirileri hakkında hiçbir şey bilmediğini görmüştük. Bununla beraber, daha önce yukarıda da hakkında uydurmalarda bulunduğu Saint-Simon'un ekonomik sonuçları üzerine bir şeyler söylemek için Enfantin'i kullanıyor. Zira Reybaud'da 129. sayfa ve devamında ve Stein'da 206. sayfada Enfantin'in "Politik Ekonomi"sinden pasajlara rastlıyor. Ne var ki burada da tahrifatta bulunuyor. Zira, Stein ve Reybaud'un Enfantin uyarınca doğru bir şekilde miras hakkıyla ilgili önermelerin bir sonucu olarak tanımladıkları en temel yaşamsal gereksinmeler üzerindeki vergilerin kaldırılmasını o, bu önermelerin *yanı sıra* alınan önemsiz, bağımsız bir önlem haline getirmektedir. Ek olarak orijinalliğini, kronolojik sırayı bozarak ortaya koyuyor. O, ilk önce *peder* Enfantin'den ve Ménilmontant'tan[194], sonra *ekonomist* Enfantin'den bahseder. Oysa öncelleri Bazard dönemindeki Enfantin politik ekonomisini "*Globe*" ile eş zamanlı olarak işlerler; zira bu gazete için yazılmıştır.[195] Bay Grün, Bazard dönemini Ménilmontant dönemine kattığı gibi, daha sonra da iktisat ve M. Chevalier'den bahsettiği bölüme de Ménilmontant dönemini katar. Ona bu fırsatı "*Livre Nouveau*"[196] tanır ve her zamanki gibi Bay Grün, Reybaud'un bu çalışmanın yazarının M. Chevalier olduğuna yönelik tahminini kategorik bir iddia haline getirir.

Bay Grün, artık, Saint-Simonculuğu "bütünlüğü içinde" (sf. 82) ortaya koymuş bulunuyor. "Onun literatürünü eleştirel olarak takibe almama" (agy.) konusundaki sözünü tutar ama bu nedenle de bambaşka bir "literatüre", Stein ve Reybaud'unkine hiç eleştirel yaklaşmadan boydan boya dolanıp sarpa sarar. Durumu telafi etmek için bize M. Chevalier'in Saint-Simonculuğu çoktan terk

etmiş olduğu bir döneme ait, 1841/42 yılında verdiği ekonomik dersler hakkında kimi bilgiler verir.[698]

Zira, Saint-Simonculuk üzerine yazdığı sırada Bay Grün'ün elinde bu dersler hakkında bir eleştiri yazısının yer aldığı "*Revue des deux Mondes*"[699] bulunuyordu ve onu, Stein ve Reybaud'u nasıl kullandıysa aynen öyle kullandı. Eleştirel incelemesine dair yalnızca tadımlık bir örnek vereceğiz:

> "O burada yeterince üretim yapılmadığını iddia etmektedir. Bu, eski iktisat okuluna ve onun köhnemiş önyargılarına yaraşır bir açıklamadır... Politik ekonomi, üretimin tüketime bağlı olduğunu anlamadığı sürece bu sözde bilim bir ilerleme göstermeyecektir." (sf. 102)

Bay Grün'ün hakiki sosyalizmden teslim aldığı üretim ve tüketim hakkındaki boş söylemlerinin her iktisadi esere karşılık ne denli üstün bir yücelikte olduğu görülmektedir. Her iktisatçının ona arzın talebe de bağlı olduğunu, yani üretimin tüketime bağlı olduğunu söyleyecek olması bir yana, Fransa'da üretimi, serbest rekabette zaten olduğundan başka bir yolla tüketime bağlı kılmak isteyen ve Bay Grün'ün şiddetle karşı çıktığı iktisatçılarla keskin bir karşıtlık içinde olan bağımsız bir iktisat okulu –Sismondi Okulu– vardır. Kaldı ki Bay Grün'ü daha sonraları kendisine emanet edilen libreyle[700], yani üretim ve tüketim birliğiyle, başarıyla vurgunculuk yaparken de göreceğiz.

Bay Grün, Stein ve Reybaud'dan yaptığı üstünkörü, tahrif edilmiş ve boş söylemlerle bozuşturulmuş alıntılarla okurda yarattığı bunaltıyı telafi etmek için, parıltılar saçan, hümanizm ateşiyle yanan ve sosyalist çiçeklerle bezenmiş Genç Alman aşağıdaki havai fişek gösterisini sunmaktadır:

> "Toplumsal bir sistem olarak Saint-Simonculuğun tamamı, hayırsever bir bulutun Fransa topraklarına yağdırdığı bir düşünceler sağanağından başka bir şey değildi." (daha önce de, sayfa 82, 83'te bunu, bir "ışık kütlesi; ama henüz *düzenli bir aydınlık*" (!) "olmayan, henüz bir ışık kaosu" (!!) olarak tanımlamıştı) "O, aynı anda hem son derece sarsıcı hem de son derece komik etkiye sahip bir gösteriydi. Yazarı oyun sahneye konmadan önce, yönetmenlerden biri de oyun sırasında yaşama veda etmiş, diğer yönetmenlerle tüm oyuncularsa kostümlerini çıkarıp üzerlerine sıradan kıyafetlerini geçirmiş evlerine dönmüşler ve hiçbir şey olmamış gibi davranmışlardı. Bu bir oyundu, sonlara doğru biraz karışan, bazı oyuncuların abartılı rol yaptığı ilginç bir oyun; hepsi bu." (sf, 104)

Vaktiyle Heine, taklitçilerini ne kadar da doğru tanımlamıştı: "Ejderha dişleri

ektim ama pireler biçtim."

## Fouriercilik

"*Quatre mouvements*"den[197] aşk üzerine birkaç pasajın çevirisi dışında burada da, zaten Stein'da daha tam anlatılmış olmayan hiçbir şey öğrenmiyoruz. Bay Grün, ahlak kısmını, Fourier'den çok önce yüzlerce başka yazar tarafından kurulmuş bir cümleyle şipşak hallediyor:

> "Fourier'e göre ahlak, insanın tutkularını bastırma yönündeki sistematik çabadan başka bir şey değildir." (sf. 147)

Hıristiyan ahlak kendisini hiçbir zaman bundan farklı tanımlamamıştır. Fourier'in günümüz tarım ve sanayisine dair eleştirilerine Bay Grün hiç girmezken, ticaret eleştirisine ilişkin "*Quatre mouvements*"deki bir bölümün girişinde ("*Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile*"[701], "*Quatre mouvements*"in 332. ve 334. sayfaları) yer alan yalnızca birkaç genel cümleyi çevirmekle yetiniyor. Bunu, daha Stein'dan bildiğimiz uygarlık üzerine hazırlanmış çizelgelerin yanı sıra Fransız Devrimi'ne dair "*Quatre mouvements*"den birkaç alıntı ve de "*Traité de l'association*"dan[154] bir alıntı izliyor. Böylelikle Fourier'in eleştirel yanı, en önemli yanı, birkaç istisna dışında en genel ve en soyut kısımlarıyla sınırlı tutulup, önemliyle önemsizin birbirine katılarak çorba edildiği 28 sayfa tutan birebir çeviri pasajlarla alelacele ve olabilecek en büyük yüzeysellikle geçiştiriliyor.

Bay Grün şimdi Fourier'in sistemini tasvire geçiyor. Daha iyisi ve eksiksizi zaten çoktan, Stein'in zikrettiği *Chouroa*'un[198] eserinde mevcut. Her ne kadar Bay Grün, Fourier'in dizileri[199] üzerine derinlemesine çözümlemelerde bulunmayı "kaçınılmaz bir zorunluluk" görse de, bu maksatla Fourier'in kendisinden birebir alıntılar çevirmekten ve daha sonra göreceğimiz üzere, sayı üzerine birkaç cümle edebiyat parçalamaktan öte yapacak daha iyi bir şey bulamıyor. Fourier'in nasıl olup da diziler fikrine vardığına, onun ve öğrencilerinin bu dizileri nasıl kurduklarına açıklama getirmeyi aklından bile geçirmiyor. Bu dizilerin içsel yapısı hakkında en ufak bir bilgi vermiyor. Bu tür kurgular, tıpkı Hegel'in yöntemi gibi, yalnızca bunların nasıl yapılacağını göstererek onlara hâkim olunduğunu kanıtlamak suretiyle eleştirilmektedir.

Nihayetinde Stein'ın en azından az buçuk vurguladığı *travail répugnant*[702] ile *travail attrayant*[703] karşıtlığı, Bay Grün'de tamamen arka plana itilmektedir.

Tüm bu tasvirdeki temel mesele Bay Grün'ün Fourier eleştirisidir. Grün'ün eleştirisinin kaynakları hakkında söylediklerimizi okura hatırlatalım ve şimdi, birkaç örnek nezdinde Bay Grün'ün hakiki sosyalizmin önermelerini önce nasıl benimsediğini, ardından nasıl abartıp tahrif ettiğini gösterelim:

Fourier'in sermaye, yetenek ve emek arasında yaptığı ayrımın, uzun uzadıya bilgiçlik taslamak için mükemmel bir malzeme sunduğunu; bu ayrımın *gerçek* emek-sermaye ilişkisinden hareketle eleştirmeksizin, ayrımın imkânsızlığı ve haksızlığı üzerine, devreye ücretli emeğin girmesi üzerine eni konu konuşmaya fırsat verdiğini ayrıca belirtmeye gerek yok. Proudhon bütün bunları, Bay Grün'den önce, üstelik meselenin özüne bir kez olsun değinmeden çok daha ustalıkla ifade etmişti zaten.

Fourier *psikoloji*sinin eleştirisini Bay Grün, tüm eleştirilerinde yaptığı gibi "insanın özü"ne dayandırıyor:

> "Zira insani öz, her şeyde her şeydir." (sf. 190)
>
> "Fourier de aynı şekilde, iç mahfazasını" (!) "kendi tarzında on iki tutku çizelgesinde bize açıkladığı bu insani öze başvurmakta, o da tüm büyük ve aklı başında kişilerin istediği gibi, insanın içsel özünü bir gerçeklik, *pratik haline* getirmek istiyor. İçte olan dışta da olmalı, ve *böylelikle iç ve dış arasındaki farklılık başlı başına ortadan kaldırılmalıdır*. Sosyalistleri bu özelliğe göre ayırt edeceksek eğer, insanlık tarihi onlarla dolup taşar... Her biri açısından belirleyici olan tek şey, *insanın özünden* ne anladığıdır." (sf. 190)

Daha doğrusu, hakiki sosyalistler açısından belirleyici olan tek şey, herkese insani öze dair düşünceler atfetmek ve sosyalizmin çeşitli aşamalarını, insanın özünün çeşitli felsefelerine dönüştürmektir. Bu tarihsellikten uzak soyutlama burada Bay Grün'ü, iç ile dış arasındaki her türlü farkın ortadan kaldırılışını ilan etmeye sevk ediyor. Böyle bir ortadan kaldırma insani özün çoğalmasına da bir son verirdi. Kaldı ki Almanlar'ın neden bu kadar ürkütücü bir şekilde insanın özüne dair bilgelikleriyle övündükleri de hiç anlaşılır değil. Zira bütün bilgelikleri, Aristoteles'ten ve Stoacılardan beridir herkesçe bilinen üç genel özellikten, yani akıl, yürek ve iradeden ibaret. Bay Grün bu bakış açısından hareketle Fourier'i, insanı on iki tutkuya "bölmek"le suçluyor.

> "Bu tablonun eksiksizliğinden, psikolojik bakımdan konuşacak olursak, hiç bahsetmek istemem; onu yetersiz buluyorum." –(bu durumda kamuoyunun, psikolojik bakımdan konuşacak olursak, içi rahat olsun)–

> "Peki, bu on iki sayısı sayesinde insanın *ne* olduğu öğreniliyor mu? Hiç de değil. Fourier, aynı şekilde pekâlâ beş duyuyu da sayabilirdi; onlar *tüm insanı* içerir, tabii eğer kişi onları açıklar ve bunların insani içeriğini yorumlamayı bilirse." (Sanki bu "insani içerik" tamamen üretimin ve insan ilişkilerinin ulaştığı gelişim aşamasına bağlı değilmiş gibi) "Evet, insan tamamen *tek bir* duyuda, duyguda yatar; o hayvandan farklı hisseder" vs. (sf. 205)

Bay Grün'ün burada, tüm kitap boyunca ilk kez, sırf Feuerbachçı bakış açısıyla Fourier psikolojisi hakkında herhangi bir şey söylemek için ne kadar çaba harcadığı görülüyor. Keza, gerçek bir bireyin tek bir özelliğinde "yatan" ve filozof tarafından bu özellikten hareketle yorumlanan bu "tüm insan"ın nasıl bir fantezi olduğu görülüyor. Kaldı ki, gerçek tarihsel faaliyeti ve varlığıyla ele alınmayıp, kulak memesinden ya da hayvanlardan ayırt edici herhangi başka bir özelliğinden hareketle tanımlanabilen bu "insan", ne menem bir insandır? Bu insan, tıpkı kendi komedonu[704] gibi kendi içinde "yatar". İnsani duygunun hayvani değil insani olması, eh bu idrak elbette yalnızca her türlü psikolojik girişimi gereksiz kılmakla kalmaz aynı zamanda da her türlü psikolojinin eleştirisidir de.

Fourier'in aşka yaklaşımını Bay Grün, Fourier'in günümüz aşk ilişkilerinin eleştirisini, yine onun özgür aşk konusunda bir görüş oluşturmaya çalıştığı imgelemlerle karşılaştırmak suretiyle kolayca eleştirebilmektedir. Hakiki bir Alman dar kafalı olarak Bay Grün bu imgelemleri ciddiye alır. Bunlar, onun ciddiye aldığı yegâne şeydir. Sistemin bir kez de bu yönünü incelemeye kalktıysa eğer, o halde neden Fourier'in eğitim üzerine açıklamalarına hiç ilgi göstermemiş olmasına anlam vermek güç. Zira bu açıklamalar kendi türünün en iyileridir ve son derece parlak gözlemler içerir. Kaldı ki Bay Grün, aşk konusu vesilesiyle, hakiki Genç Alman bir yazar olarak Fourier'in eleştirisinden ne kadar az şey öğrendiğini ele veriyor. Ona göre, evliliğin mi yoksa özel mülkiyetin mi ortadan kaldırılmasından hareket edildiği arasında hiçbir fark yoktu; biri her daim zorunlu olarak ötekine yol açacaktı. Ne var ki evlilik bağının, şimdiden burjuva toplumunda pratik olarak görülenden farklı bir biçimde çözülüşünden *hareket etmek* istemek safi edebi bir fantezidir. Bizzat Fourier'de, bunun her yerde sadece üretimin değiştirilmesinden kaynaklandığına rastlayabilirdi.

Bay Grün, her yerde eğilimden (çekim kastediliyor) söz eden Fourier'in türlü türlü "matematiksel" deneyler yapmasına hayret ediyor; 203. sayfada onun "matematiksel sosyalist" olarak adlandırılmasının sebebi de budur. Fourier'in tüm yaşam koşullarını bir kenara bıraksa bile, çekimi daha yakından ele alması

gerekirdi. Çünkü bu durumda çok geçmeden böyle bir doğal ilişkinin hesaplanmadan ayrıntılı olarak saptanamayacağını anlamış olurdu. Bunun yerine bize edebi, Hegelci gelenekle harmanlanmış sayıya karşı kin kusan bir konuşma ikram ediyor. Şöyle sözler duyuyoruz:

> Fourier, "senin en sapkın zevkinin moleküllerini hesap ediyor."

Hakiki bir mucize. Sonra:

> "Amansızca saldırılan uygarlık, kalpsiz bir çarpım tablosuna dayanıyordu... Sayı belirli bir şey değildir... Bir nedir? Bir'e huzur yoktur, o iki olacaktır, üç, dört olacaktır"

tıpkı Alman köy papazının başına geldiği gibi, ta ki bir karısı ve dokuz çocuğu olana dek ona da "huzur yoktur"...

> "Sayı, esas ve gerçek olan her şeyi öldürür; aklı ikiye bölebilir miyiz ya da hakikatin üçte birinden söz edebilir miyiz?

Rengi yeşile dönmüş bir logaritmadan söz edebilir miyiz? diye de sorabilirdi.

> "Organik gelişim söz konusu olduğunda sayı çıldırır"...

Fizyoloji ve organik kimya açısından hayati önem taşıyan bir cümle. (sf. 203, 204)

> "Sayıyı şeylerin ölçüsü yapan kişi egoist olacaktır; yok hayır o bir egoist*tir*."

Bu cümlenin peşine, Hess'ten aldığı (yukarıya bakınız) cümleyi abartıyla ekleyebilir:

> "Bütün Fourierci örgütlenme planı egoizm dışında hiçbir şeye dayanmaz... uygarlaşmış egoizmin en berbat ifadesi Fourier'dir." (sf. 206, 208)

Bunu hemen kanıtlamak için de Fourierci dünya düzeninde en yoksulların her gün 40 çeşit tabaktan 5 öğün yemek yediğini, insanların 144 yaşına kadar yaşadıklarını vb. anlatıyor. Fourier'in naif bir mizah anlayışıyla restorasyon dönemi insanlarının kanaatkâr vasatlığının karşısına koyduğu muazzam insan anlayışını, Bay Grün sadece ve sadece, içinden en masum yanı çekip almak ve üzerine dar kafalı ahlaki yorumlarda bulunmanın bir fırsatı olarak görüyor.

Bay Grün, Fransız Devrimi'ne bakışından dolayı Fourier'e yöneltttiği kınamalarıyla aynı zamanda kendisinin devrim dönemine ilişkin görüşleri konusunda ipuçları da vermiş oluyor:

> "Birlik, kırk yıl önce biliniyor olsaydı" dedirtiyor Fourier'e "devrimden kaçınılmış olacaktı. Peki o halde nasıl oldu da" (diye soruyor Bay Grün) "bakan Turgot çalışma hakkını tanımasına rağmen yine de XVI. Louis'nin başı uçuruldu? Devlet borçlarını çalışma hakkı aracılığıyla ödemek tavuk yumurtalarıyla ödemekten daha kolay olurdu." (sf. 20)

Yalnız Bay Grün şu basit ayrıntıyı atlıyor ki, Turgot'un sözünü ettiği çalışma

hakkı serbest rekabettir ve tam da bu serbest rekabetin, kendisini ikame edebilmek için devrime ihtiyacı vardı.

Bay Grün, Fourier eleştirisinin tamamını, Fourier'in "uygarlığı" hiçbir "esaslı eleştiriye" tabi tutmadığı önermesiyle özetleyebilirdi. Peki Fourier bunu neden yapmadı? Dinleyelim:

> "Görüngüleri açısından eleştirildi, ama *temelleri* açısından değil; *verili* bir şey olarak reddedildi, alaya alındı ama *kökleri* incelenmedi. Ne *politika* ne de *din* eleştiri masasına yatırıldı ve bu nedenle *insanın özü* hiç inceleme konusu olmadı."

Yani, Bay Grün burada, insanların gerçek yaşam koşullarını *görüngüler* olarak, din ve politikayı ise bu görüngülerin *temeli* ve *kökü* olarak ilan ediyor. Bu yavan cümle, hakiki sosyalistlerin Alman felsefesinin ideolojik söylemlerini, Fransız sosyalistlerinin çizdiği gerçek tablolarına karşılık nasıl daha üstün bir hakikat olarak geçerli saydıklarını ve aynı zamanda asıl nesnelerini, insanın özünü, Fransızların toplum eleştirisinin sonuçlarıyla da birleştirmeye çalıştıklarını gösteriyor. Din ve politika maddi yaşam koşullarının temeli olarak kavranırsa eğer, her şeyin son tahlilde insanın özü, yani insanın kendisine dair bilinci konulu incelemelere varacak olması ise son derece doğaldır. –Keza, Bay Grün'ün neyi kopya çektiğiyle ne kadar az ilgilendiği de anlaşılmaktadır: Daha sonraki bir pasajda, tıpkı "*Renanya Yıllıkları*"nda[706] yaptığı gibi, "*Alman-Fransız Yıllıkları*"nda *citoyen* ve *bourgeois* arasındaki ilişki üzerine söylenenleri[707] de kendine has tarzıyla kendine mal ediyor ve bunlar, yukarıdaki cümleyle doğrudan çelişmektedir.

Hakiki sosyalizmin Bay Grün'e emanet ettiği üretim ve tüketime dair önermenin izahatını okurdan son ana dek sakladık. Bu, Bay Grün'ün hakiki sosyalistlerin önermelerini, Fransızların icraatlarını sınamanın bir ölçütü olarak nasıl kullandığını ve onları büsbütün belirsizliklerinden koparmak suretiyle büsbütün bir saçmalık olarak nasıl ortaya koyduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir bu.

> "Üretimi ve tüketimi, teoride ve dışsal gerçeklikte, zaman ve mekân bakımından ayırmak mümkündür; ama öz itibarıyla bunlar tektir. En sıradan işletmenin faaliyeti, örneğin ekmek yapımı, yüzlerce başkası açısından tüketim haline gelen bir üretim değil midir? Hatta, tahıl, su, süt, yumurta vs. tüketen fırıncının kendisi için de öyle değil midir? Ayakkabı ve elbise tüketimi, kunduracılar ve terziler açısından üretim

> değil midir?... Ben ekmek yediğimde üretmiyor muyum? Muazzam bir şekilde üretiyorum; değirmenler, hamur kazanları, fırınlar üretiyorum, dolayısıyla da sabanlar, tırmıklar, harman döverler, değirmen çarkları, marangoz işleri, duvarcı işleri üretiyorum" ("dolayısıyla da" marangozları duvarcılar ve köylüler, "dolayısıyla" onların ebeveynlerini, "dolayısıyla" tüm atalarını, "dolayısıyla" Adem'i üretiyorum). "Ürettiğimde tüketmiyor muyum? Aynı şekilde muazzam bir şekilde tüketiyorum... Bir kitap okuduğumda öncelikle yılları alan bir çalışmanın ürününü tüketiyorum, onu kendime saklıyor ya da yıpratıyorsam eğer kâğıt fabrikasının, matbaanın, mücellidin malzemesini ve faaliyetini tüketiyorum. Peki ama ben hiçbir şey üretmiyor muyum? Belki de ben yeni bir kitap, dolayısıyla da yeni kâğıt, yeni baskı harfleri, yeni matbaa boyası, yeni mücellit gereçleri üretiyorumdur. Bir kitabı yalnızca okuyorsam ve onu binlerce başkası da okuyorsa, bu durumda bizler de tüketimimiz aracılığıyla kitabın yeni bir baskısını, dolayısıyla da bunun gerçekleşmesi için gereken tüm malzemeleri üretiyoruz. Bütün bunları imal edenler de yine, üretilmek isteyen ama yalnızca tüketim sayesinde üretilebilecek olan bir dolu hammadde tüketiyor... Tek kelimeyle, *faaliyet* ve *haz* birdir, yalnızca yanlış bir dünya bunları birbirinden ayırmıştır, ikisinin arasına *değer* ve *fiyat* kavramını sokmuştur; bu kavram aracılığıyla insanı ve insanla birlikte de toplumu ortadan ikiye bölmüştür." (sf. 191, 192)

Üretim ve tüketim gerçekte çokça birbiriyle çelişki halindedir. Ama ikisinin birliğini yeniden sağlamak ve tüm çelişkileri gidermek için yapılması gereken tek şey, bu çelişkileri gerçekten *yorumlamak* ve üretim ile tüketimin gerçek *doğasını kavramaktır*. Dolayısıyla bu ideolojik Alman teorisi, mevcut dünyayla mükemmel bir uyum içindedir. Üretim ile tüketimin birliği günümüz toplumundan örneklerle kanıtlanır; o *kendinde* mevcuttur. Bay Grün, her şeyden önce üretim ile tüketim arasında genel olarak bir ilişki bulunduğunu gösteriyor. Üretilmedikleri sürece ne ekmek yiyebileceğini ne de ceket giyebileceğini ve günümüz toplumunda başkalarının tükettiği paltoyu ve ekmeği üreten insanlar olduğunu izah ediyor. Bay Grün vardığı bu kavrayışın yeni olduğunu zannediyor. Onu klasik, edebi-ideolojik bir dille ifade ediyor. Örneğin:

> "Kahve, şeker vb. tüketmenin salt tüketim olduğuna inanılır; peki bu tüketme aynı zamanda da sömürgelerdeki üretim değil midir?"

Pekâlâ şöyle de sorabilirdi: Bu tüketme, zenci köleler açısından kırbaç yemek ve sömürgelerde sopaların üretimi anlamına gelmiyor mu? Bu abartılı tarzla,

mevcut koşulların bir savunusu dışında hiçbir yere varılamadığı görülüyor. Bay Grün'ün vardığı ikinci kavrayış, ürettiği zaman tükettiğinden ibaret; özellikle de hammaddeyi, genel olarak da üretim maliyetini. Bu, hiçten hiç olduğunun, *materyale* sahip olmak zorunda olduğunun bilgisidir. Her iktisat kitabının "Üretken Tüketim" başlıklı bölümünde, bu ilişkinin ne kadar çapraşık bağıntılara sahip olduğunun izahatını bulabilirdi; elbette insan kendini Bay Grün gibi deri olmadan çizme yapılamayacağı biçimindeki yavan anlayışla sınırlamazsa eğer.

Şimdiye dek Bay Grün, tüketmek için üretmek gerektiğine ve üretim sırasında hammadde tüketildiğine kanaat getirmiş durumda. Onun açısından asıl güçlük, kendisi tüketimde bulunurken ürettiğini kanıtlamak istediği noktada başlıyor. Bay Grün, burada, en beylik ve en genel arz talep ilişkisi hakkında kendini aydınlatmak üzere tamamen başarısız bir girişimde bulunuyor. Kendi tüketiminin, yani kendi talebinin, yeni arz ürettiği anlayışına varabiliyor. Ne var ki kendi talebinin yeni bir üretime yol açabilmesi için onun efektif bir talep olması gerektiğini, talep edilen ürün karşılığında bir eşdeğer sunması gerektiğini unutuyor. İktisatçılar da özellikle asla aşırı üretimin vuku bulmadığını kanıtlamak istediklerinde tüketim ile üretimin ayrılmazlığına ve arz ile talebin mutlak özdeşliğine atıfta bulunurlar, ama Bay Grün kadar beceriksiz ve yavan gerekçeler öne sürmezler. Kaldı ki bu yöntem, tüm soyluların, ruhbanların, rantiyerlerin vs. öteden beri üretkenliklerini ispatlamaya kalktıklarında başvurdukları yöntemin tıpatıp aynısıdır. Bay Grün ayrıca, ekmeğin günümüzde buharlı değirmenler, eskiden rüzgâr ve su değirmenleri, çok daha eskiden de el değirmenleri sayesinde üretildiğini, bu farklı üretim biçimlerinin basit ekmek yemekten tamamen bağımsız olduğunu, dolayısıyla da üretimin, "muazzam bir şekilde üreten" Bay Grün'ün hiç aklına getirmediği tarihsel bir gelişim sürecinin söz konusu olduğunu unutuyor. Üretimin bu farklı aşamalarının farklı üretim tüketim ilişkileri gerektirdiğinden, ikisi arasındaki farklı çelişkileri gerektirdiğinden, bu çelişkileri anlamanın yalnızca tek bir bakış açısıyla mümkün olduğundan ve her defasında söz konusu üretim biçiminin ve bu üretim biçimine dayanan toplumsal durumun pratik olarak değiştirilmesiyle çözülebileceğinden Bay Grün'ün haberi yok. Bay Grün diğer örnekleriyle, bayağılıkta en sıradan iktisatçıları bile geride bırakırken, kitap örneğiyle bu iktisatçıların kendisinden çok daha "insani" olduklarını kanıtlıyor. İktisatçılar, ondan, bir kitabı tüketir tüketmez hemen bir yenisini üretmesini talep etmiyorlar! Onlar, onun kendi eğitimini bu yolla üretmesinden, dolayısıyla da genel olarak üretim üzerinde olumlu bir etkide bulunmasından hoşnutturlar. Talebini asıl efektif kılacak olan aradaki halkayı, nakit ödemeyi es geçmesiyle –ki ondan basitçe soyutlama yaparak onu gereksiz hale getiriyor– Bay Grün'ün üretken

tüketimi tam bir mucizeye dönüşüyor. O okuyor ve salt *okumasıyla* dizgicilerin, kâğıt imalâtçılarının ve matbaacıların, yeni baskı karakterleri, yeni kâğıtlar, yeni kitaplar üretmelerini sağlıyor. Onun çıplak tüketimi tüm bu insanların üretim maliyetini karşılıyor. Kaldı ki şimdiye dek Bay Grün'ün eski kitaplar okuyarak yeni kitaplar çıkarmada ve yeni kâğıtların, yeni baskı karakterlerinin, yeni matbaa boyalarının ve yeni mücellit âletlerinin üreticisi olarak ticaret dünyasının minnettarlığını kazanmada sergilediği virtüözlüğü yeterince ortaya koymuştuk. Grün'ün kitabının ilk mektubu şu sözlerle sona eriyor: "Sanayiye atılmak üzereyim." Bay Grün bu tasarısını tüm kitap boyunca hiç inkâr etmiyor.

O halde Bay Grün'ün tüm faaliyetini oluşturan neydi? Hakiki sosyalizmin üretim ve tüketimin birliği savını kanıtlamak için Bay Grün, arz ve talebe dair en bayağı iktisadi önermelere başvuruyor ve keza bunları da amacına uygun hale getirmek için, bunlardan olmazsa olmaz ara halkayı çıkarıp atıyor ve böylelikle de bu önermeleri salt fantezilere dönüştürüyor. Demek ki tüm bunlar esas itibarıyla, mevcut koşulların cahilce ve fantastik bir yüceltilmesidir.

Bir de, yine tamamen Alman öncellerinin sufle ettiklerini tekrarladığı sosyalist çıkarımı tipiktir. Üretim ve tüketim birbirinden ayrıdır çünkü yanlış bir dünya onları birbirinden koparmıştı. Peki bu yanlış dünya bunu nasıl becerdi? İkisinin arasına bir *kavram* sokmuştu. Bu hamleyle insanları ortalarından ikiye böldü. Bununla da yetinmeyip bu yolla toplumu da, yani kendisini de aynı şekilde ortadan böldü. Bu trajedi 1845 yılında meydana geldi.

Hakiki sosyalistlerde aslen faaliyetin kendisinin haz vermesi gerektiği anlamını taşıyan (ve elbette onlar açısından yalnızca salt imgesel bir tasavvur olan) üretim ve tüketimin birliği, Bay Grün tarafından, "tüketim ve üretimin, iktisadi deyişle birbirlerini karşılaması gerektiği" yönünde geliştiriliyor. Öyle ki, dolaysız tüketim ihtiyacını aşan bir ürün fazlası oluşmamalıdır. Zira bu durumda her türlü hareketin sonu gelmiş olurdu. Bu nedenle takındığı ciddi yüz ifadesiyle Fourier'i, bu birliği *aşırı üretim* aracılığıyla *aksatmaya* kalkışmakla suçluyor. Bay Grün, aşırı üretimin sadece ürünlerin değişim değeri üzerindeki etkileri nedeniyle krizlere neden olduğunu unutuyor ve yalnızca Fourier'de değil, Bay Grün'ün en kusursuz dünyasında da değişim değerinin ortadan yok olduğunu unutuyor. Bu dar kafalı saçmalık hakkında, hakiki sosyalizme layık olduğunu söylemek dışında söyleyebilecek bir şey kalmadı.

Bay Grün birçok yerde büyük bir kendini beğenmişlikle hakiki sosyalizmin üretim ve tüketim teorisine dair yorumunu tekrar ediyor. Tıpkı Proudhon vesilesiyle olduğu üzere:

> "Tüketicilerin toplumsal özgürlüğünü öğütleyin, böylece üretimin hakiki eşitliğini elde edersiniz." (sf. 433)

Bunu öğütlemekten kolayı yok! Şimdiye kadarki yanlışın sebebi,

> "Tüketicilerin eğitimsiz, kültürsüz oluşuydu, herkesin *insani* tüketimde bulunmamasıydı. (sf. 432) "Aksinin değil, tüketimin üretimin ölçütü olduğu bakış açısı şimdiye kadarki her ekonomik görüşün ölümüdür." (age.) "İnsanların birbirleriyle hakiki dayanışması, her bir insanın tüketiminin önkoşulunun herkesin tüketimi olduğu önermesini dahi bir hakikat kılar." (age.)

Rekabet koşullarında her bireyin tüketiminin önkoşulunu *plus ou moins*[708] sürekli olarak herkesin tüketimi oluşturur. Tıpkı her bireyin üretiminin önkoşulunu herkesin üretimi oluşturması gibi. Tek mesele, bunun *nasıl* ve ne şekilde olacağıdır. Bay Grün buna yalnızca ahlaki *insani* tüketim postulatıyla, "tüketimin hakiki özü" anlayışı postulatıyla yanıt vermektedir (sf. 432). Gerçek üretim ve tüketim ilişkilerinden bihaber olduğundan, hakiki sosyalistlerin son sığınağından, insani özden medet ummaktan başka çaresi yoktur. Aynı sebepten dolayı üretimden değil tüketimden yola çıkmakta ısrar etmektedir. Eğer üretimden yola çıkarsanız, gerçek üretim koşulları ve insanın üretken faaliyetiyle ilgilenmek durumunda kalırsınız. Yok eğer tüketimden yola çıkarsanız, yalnızca şu anki tüketimin "insani" olmadığını söyleyerek ve "insani tüketim" postulatıyla, insanların hakiki tüketim için eğitilmesi postulatıyla yetinebilirsiniz, üstelik insanların gerçek yaşam koşullarıyla ve faaliyetleriyle muhatap olmak zorunda kalmazsınız.

Son olarak, tam da tüketimden yola çıkan iktisatçıların gerici olduklarını ve rekabetteki ve sanayideki devrimci unsuru görmezden geldiklerini belirtmek gerek.

## "Dar kafalı Cabet Baba" ve Bay Grün

Bay Grün, Fourierci okul ve Bay Reybaud üzerine ek incelemesini şu sözlerle bitiriyor:

> "Emek örgütçülerine *kendi özlerinin bilincine varmayı* öğretmek istiyorum. Onlara, *kendi içlerinden en ufak bir düşünceyi* bile *çıkaramamış olan*... bu melezlere... nereden geldiklerini *tarihsel olarak göstermek* istiyorum. Ve daha sonra belki de Bay Reybaud örneğinde,

> hatta ayrıca Bay Say örneğinde de bir ibret dersi verme fırsatı bulabilirim. İlki, aslına bakılırsa o kadar da kötü sayılmaz, yalnızca ahmak; ama ikincisi ahmaktan da öte, o, ilim irfan görmüş biri.
>
> Nitekim." (sf. 260)

Bay Grün'ün büründüğü gladyatör tutum, Reybaud'a meydan okumaları, ilim irfan sahipliğini aşağılaması, savurduğu vaatler; tüm bunlar, onun burada mühim planlar güttüğünün apaçık göstergeleridir. "Onun özünün" tamamen "bilincinde" olarak bizler, bu semptomlar ışığında Bay Grün'ün en menfur intihal girişimlerinden birini gerçekleştirmek üzere olduğunu sezdik. Onun taktiğini bir kez keşfettiniz mi, tellallığı masumiyetini kaybeder ve her bakımdan açıkgöz bir hesapçılığa dönüşür.

"Nitekim":

Aşağıdaki başlığı taşıyan bir bölüm gelmektedir:

> "Emeğin Örgütlenmesi!"
>
> "Bu düşünce nerede doğdu? – Fransa'da. – Ama nasıl?"

Ayrıca şöyle nitelenmiş:

> "18. yüzyıla bakış"

Bay Grün'ün bu bölümü "nerede doğdu? Fransa'da. Ama nasıl?" Okur bunu hemen şimdi öğrenecek.

Okur, Bay Grün'ün burada Almanlara özgü esaslılıktaki tarihsel bir açıklama yoluyla Fransız emek örgütçülerine[145] kendi özlerinin bilincini öğretmek istediğini bir kez daha hatırda tutsun.

Nitekim.

Bay Grün, Cabet'nin "dar kafalı" ve "misyonunun çok zaman önce tamamlanmış olduğunu" fark ettiğinde, ki bunu elbette çoktan fark etmişti ve bu noktada "haliyle her şey bitmedi". Tersine Cabet'ye yeni bir misyon yükledi: Birkaç gelişigüzel bir araya getirilmiş alıntılar yoluyla, Bay Grün'ün 18. yüzyılın sosyalist gelişiminin Alman tarihinin Fransız "arka planı"nı oluşturmak.

Bunu nasıl yapar? "*Üretken*" bir okuma yaparak.

"*Voyage en Icarie*"sinde Cabet, on ikinci ve on üçüncü bölümde komünizmin eski ve yeni otoritelerinin görüşlerini karman çorman bir araya getirir. Tarihsel

bir hareketi anlattığı iddiasında değil kesinlikle. Fransız burjuvasının gözünde komünizm kötü ünlü bir şahsiyettir. Pekâlâ, diyor Cabet, müvekkilimin karakterine kefil olan her çağın en saygın insanlarından deliller sunacağım size. Ve Cabet bir avukat gibi hareket eder. Müvekkili açısından en uygunsuz tanıklıkları bile uygun hale getirir. Hukuki bir savunmada tarihsel tutarlılık beklenemez. Ünlü bir şahsiyetin ağzından kazara para, eşitsizlik, zenginlik, toplumsal olumsuzluklara karşı bir söz çıkmışsa, Cabet bunu yakalar, tekrar etmesini rica eder ve bu kişinin inanç beyanı olarak gösterir, bu sözü kayda geçirtir, ellerini çırpar ve alaycı bir neşeyle, öfkelenmiş burjuvasına dönüp haykırır: "*Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste?*"[709] Kimse onun elinden kurtulamaz; ne Montesquieu, ne Sieyès, ne de Lamartine, hatta Guizot bile – hepsi de *malgré eux*[710] komünist. *Voilà mon communiste tout trouvé*![711]

Bay Grün, üretken ruh haliyle, Cabet'nin 18. yüzyıl için derlediği alıntıları okur ve bir an bile bunların doğruluğundan şüphe etmez. Okur için, Cabet'de rastlantısal olarak aynı sayfaya denk gelen yazarlar arasında mistik bir ilinti uydurur ve tüm bunların üzerine Genç Alman edebi gübre şerbetini döküp buna yukarıda gördüğümüz başlığı atar.

Nitekim.

*Bay Grün*:

Bay Grün geçmişe bakışını şu sözlerle açar:

"Toplumsal düşünce gökten zembille inmedi. O organiktir, yani aşamalı bir gelişim sürecinin ürünüdür. Burada onun bütün bir tarihini anlatamam. Hintlilerden ve Çinlilerden başlayıp oradan İran'a, Mısır'a ve Yehuda'ya[712] geçemem. Yunanlıları ve Romalıları toplumsal bilinçleri konusunda sorgulayamam. Hıristiyanlığı, Yeni Platonculuğu ve pratolojiyi[713] sorgulayamam. Ortaçağ insanlarını ve Arapları konuşturamam. Reformasyon dönemini, uyanış halindeki felsefeyi inceleyip böylece 18. yüzyıla gelemem." (sf. 261)

*Cabet*:

Cabet alıntılarını şu sözlerle takdim eder:

"Vous prétendez, adversaires de la communauté, qu'elle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids; eh bien, je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes: écoutez! Je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, qui pratiquaient ou avaient pratiqué la communauté des biens! Je ne m'arrête non plus aux Hébreux... ni aux prêtres Égyptiens, ni à Minos... Lycurgue et Pythagore... je ne vous parle non plus de Confucius et de Zoroastre, qui l'un en Chine et l'autre en Perse... proclamèrent ce

principe."[714] ("*Voyage en Icarie*", deuxième edition, p. 470.)

Yukarıda aktarılan pasajdan sonra Cabet, Yunan ve Roma tarihini inceler: Hıristiyanlığı, Yeni Platonculuğu, Pratolojiyi, Ortaçağ'ı, Reformasyon dönemini ve uyanış dönemindeki felsefenin tanıklığına başvurur. Karşılaştırma için bakınız: Cabet, sf. 471-482. Bay Grün, bu on bir sayfanın kopya edilmesi işini kendisinden "daha sabırlı olan kişilere" bırakıyor; tabii "şayet kitapların tozu, bunun için" (kopyalamak için) "gerekli hümanizmin yüreklerinde varlık sürdürmesine izin verdiyse." (Grün, sf. 261). Yalnızca *Arapların* toplumsal bilinci Bay Grün'e aittir. Bu konuda dünyaya sunacağı izahatı merakla bekliyoruz. "Kendimi 18. yüzyılla sınırlamak zorundayım." Peki, Bay Grün'ü takip edip 18. yüzyıla gidelim ve yalnızca, Cabet gibi Grün'de de hemen hemen *aynı sözcüklerin* altını çizdiğine önden dikkat çekmiş olalım.

*Bay Grün*:

"Duyumculuğun kurucusu Locke şöyle der: İhtiyaçlarından fazlasına sahip olan kişi aklın ve asıl adaletin sınırlarını aşmış ve başkalarına ait olanı çalmış demektir. *Her fazlalık gasptır*, ve muhtaçları görmek, varlıklıların vicdanını sızlatmalıdır[715]. Siz lüks ve sefahat içinde yaşayan yozlaşmış insanlar; en temel yaşamsal ihtiyaçlarını bile karşılayamayan bedbahtların günün birinde *insan haklarını gerçekten öğrenecekler* diye tir tir titriyorsunuz. Sahtekârlık, vefasızlık ve aç gözlülük, mülkiyet eşitsizliğini doğurdu. *İnsan soyunun talihsizliği budur.* Bu eşitsizlik bir tarafa tüm zenginlikleri yığarken, diğer tarafa sefaletle birlikte tüm acıları yığmıştır. *Bu nedenle filozof, para kullanımını, insan sanayisinin en zararlı icraatlarından biri olarak görmek zorundadır*." (sf. [265] 266)

*Cabet*:

"Mais voici Locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable *Gouvernement civil*[716]: 'Celui qui possède au delà de ses besoins, passe les bornes de la raison et de la justice primitive et *enlève* ce qui *appartient aux autres*. Toute *superfluité* est une *usurpation*, et la vue de l'indigent devrait éveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers, qui nagez dans'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du nécessaire n'aprenne à connaître vraiment *les droits de l'homme*.' Écoutez-le s'écrier encore: 'La fraude, la mauvaise foi, l'avarice ont produit cette *inégalité dans les fortunes*, qui fait le *malheur de l'espèce humaine*, en amoncelant d'un côte tous les vices avec la richesse et de l'autre tous les maux avec la misère'" (ki Bay Grün bunu saçmalığa dönüştürür) "Le philosophe doit donc

considèrer l'usage de la *monnaie* comme une des plus *funestes* inventions de l'industrie humaine."[717] (sf. 485)

Bay Grün, Cabet'ten yaptığı bu alıntılardan Locke'un "para sisteminin bir muhalifi" (sf. 264), "paranın ve ihtiyaç sınırlarını aşan her türlü mülkiyetin en açık muhalifi" (sf. 266) olduğu sonucunu çıkarıyor. Ne yazık ki bu Locke, para sisteminin ilk bilimsel savunucularından biridir; serserilerin ve yoksulların kırbaçlanmalarının son derece müstesna bir hamisidir; modern politik ekonominin duayenlerindendir.

*Bay Grün*

"Daha Meaux piskoposu *Bossuet*, '*Kitabı Mukaddesten Çıkarsanan Siyaset*' adlı yapıtında şöyle söylemiştir: 'Hükûmetler olmasaydı' ('siyaset olmasaydı' –Bay Grün'den gülünç bir ekleme–) 'yeryüzü, tüm nimetleriyle birlikte tıpkı hava ve ışık gibi insanların ortak mülkü haline gelirdi. Doğanın asli yasasına göre hiç kimsenin herhangi bir şey üzerinde özel bir hakkı yoktur. Her şey *herkese aittir*, *mülkiyet burjuva hükûmetten doğar*.' 17. yüzyılda yaşamış bir papaz, böyle şeyler söyleme, böyle görüşler ifade etme dürüstlüğüne sahip! Sadece Schiller'in bir taşlamasından[200] bilinen Alman Puffendorf da şöyle diyordu: '*Mevcut servet eşitsizliği*, zenginlerin *küstahlığı* ve yoksulların *korkaklığı* aracılığıyla diğer tüm eşitsizlikleri beraberinde getirebilen bir *adaletsizliktir*.'" (sf. 270) Bay Grün ekliyor: "Konumuzdan sapmayıp, Fransa'da kalalım."

*Cabet*

"Écoutez le baron de *Puffendorff*, professeur de droit naturel en Allemangne et conseiller d'état à Stockholm et à Berlin, qui dans son droit de la nature et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitive, et qui reconnaît que la propriété est une institution humaine, qu'elle résulte d'un partage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailler une possession perpétuelle, indivise ou divise, et que par conséquent l'inégalité actuelle de fortune est une *injustice* qui n'entraîne les autres inégalités" (Bay tarafından saçma bir biçimde tercüme edilmiş) "que par *l'insolence des riches et la lâcheté des pauvres*.

Et *Bossuet*. L'évêque de Meaux, le précepteur du dauphin de France, le célèbre Bossuet, dans sa '*Politique tiré de l'Ecriture sainte*', redigée pour l'instuction du Dauphin ne reconnaît-il pas aussi que sans les gouvernements la terre et tous les biens seraient aussi *communs* entre les hommes que l'air et la lumière: Selon le droit primitif de la nature nul n'a le droit particulier sur quoi que *ce soit: tout est à tous,* et c'est du gouvernement civil que naît la propriété."[718] (sf. 486)

Bay Grün'ün Fransa'dan "sapması", Cabet'nin bir Almandan alıntı yapmasından ibaret. Grün, Almanca ismi bile hatalı Fransız imlasıyla yazıyor. Zaman zaman yanlış çevirmesi ve atlamalar yapması bir kenara, düzeltmeleri şaşırtıyor. Cabet önce Pufendorff'tan sonra Bossuet'ten söz ederken, Bay Grün önce Bossuet'ten sonra Pufendorff'tan bahsediyor. Cabet, Bossuet'ten ünlü bir insan diye söz ederken, Bay Grün ona "papaz" diyor. Cabet, Pufendorff'u unvanlarıyla birlikte zikrederken, Bay Grün dobralıkla onun sadece Schiller'in bir taşlamasından bilindiğinin notunu düşüyor; artık onu Cabet'ten yaptığı alıntıdan da biliyor. Öyle anlaşılıyor ki dar kafalı Fransız Cabet, yalnızca kendi vatandaşlarını değil, Almanları da Bay Grün'e göre daha yakından incelemiş.

*Cabet,* şöyle der: "18. yüzyılın büyük filozoflarına geçmekte acele ediyorum ve Montesquieu'yle başlıyorum" (sf. 487). Bay Grün ise, "18. yüzyılın hukuk dehası"nı betimleyerek başlıyor (sf. 282). İkisinin Montesquieu, Mably, Turgot'dan yaptıkları çeşitli alıntıları karşılaştırın. Biz burada Cabet ile Bay Grün'ü, Rousseau ve Turgot üzerine söyledikleriyle karşılaştırmakla yetineceğiz. Cabet Montesquieu'den Rousseau'a geçer, Bay Grün ise bu geçişi kurgular: "Rousseau radikal olan politikacıydı, tıpkı Montesquieu'nün meşrutiyetçi olması gibi."

| *Bay Grün, Rousseau*'dan alıntı yapıyor: | *Cabet*: |
| --- | --- |
| "Yoksulları savunmak ve zenginleri dizginlemek zorunda kalınıyorsa, en büyük musibet zaten gerçekleşmiş demektir vs." | |

..................................

(şu sözlerle biter): "buradan, sosyal durum ancak herkesin bir şeylere sahip olması ama hiç kimsenin fazla şeye sahip olmaması halinde insanın yararına olduğu sonucu çıkar." Rousseau, Bay Grün'e göre "şu soruya açıklık getirmesi istendiğinde şaşkına döner ve tümüyle yalpalamaya başlar: İlkel insan topluma girdiğinde eski mülkiyet nasıl bir değişime uğrar? Buna ne yanıt verir? Şöyle: Doğa tüm malları ortak kılmıştır" ... (şu sözlerle biter:) "Bir bölüşüm durumunda her birine düşen pay kendi mülkiyeti olacaktır." (sf. 284, 285)

"Écoutez maintenant *Rousseau*, l'auteur de cet immortel '*Contrat social*' ... écoutez: 'Les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs... dans le cas de partage le part de chacun devient sa propriété. Dans tous les cas la société est toujours seule propriétaire de tous les biens.'" (Bay Grün'ün es geçtiği noktalar.) "Écoutez encore: ..." (şöyle biter:) "d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'il ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.'

Écoutez, écoutez encore Rousseau dans son '*Écomomie politique*': 'Le plus Grand mal est déjà fait quand on a des pauvres à défendre, et des riches à contenir'"[719], etc. etc. (sf. 498, 490)

Bay Grün'ün buradaki dahiyane yenilemeleri, birincisi, "*Contrat Social*"den ve "*Économie Politique*"ten yapılan alıntıları birbirine katıp karıştırmasından ve ikincisi, Cabet'in bitişiyle başlıyor olmasından ibarettir. Cabet, Rousseau'nun alıntıladığı eserlerin isimlerini zikreder, Bay Grün bunları kendine saklar. Bu taktiğin nedenini Cabet'nin, Bay Grün'ün bir Schiller taşlamasından dahi bilmesine imkân olmayan, Rousseau'nun bir "*Économie Politique*"inden söz ediyor olmasına yoruyoruz. "*Éncyclopédie*"nin tüm sırlarını çözmüş olan Bay Grün için, Rousseau'nun "*Économie Politique*"inin, "*Éncyclopédie*"de yer alan politik ekonomi konulu makalenin ta kendisi olduğu bir sırdı.

*Turgot*'a geçelim. Bay Grün burada yalnızca yapılan alıntıları kopya etmekle yetinmemekte, Cabet'nin yaptığı Turgot tasvirini aynen aktarmaktadır:

*Bay Grün*:

"Her yanı çökmeye yüz tutmuş eskinin temeli üzerinde yeniyi kurma yönündeki girişimlerin en soylusu ve beyhudesi Turgot tarafından yapıldı. Nafile. Aristokrasi, mülayim Louis bakanını azledene dek yapay bir açlık yarattı, ayaklanmalar çıkardı, entrikalar çevirdi ve iftiralar attı. – Aristokrasi dinlemek istemedi, bu durumda tatması gerekiyordu. İnsanlığın gelişimi, bir felaket öncesi son acil uyarıyı yapanların intikamını daima feci şekilde alır. Fransız halkı Turgot'a hayır duası etti, Voltaire ölmeden önce onun elini öpmek istedi, kral ona dostum demişti ... Turgot, baron, bakan, son feodal beylerden biri, basın özgürlüğünü tamamen güvence altına almak için bir ev tipi matbaanın icat edilmesi

*Cabet*:

"Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre (Turgot) sont dans la cour les amis du peuple, tandis que le peuple le comble de ses bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veuet, avant de mourir, baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les salons de Paris contre le réformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait." (p. 497) "Revenons à Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut

| | |
|---|---|
| gerektiği üzerinde kafa yoruyordu." (sf. 289) | réformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut faire établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui-même à l'invention d'une presse à domicile."[720] p. 495. |

Cabet, Turgot'yu bir baron, bir bakan olarak tanımlar, Bay Grün, bunu ondan kopya ediyor. Ama Cabet'nin söylediklerini süslemek için Parisli tüccarların *Prévôt*'unun[721] en küçük oğlunu "en *eski* feodal beylerden biri"ne dönüştürüyor. Cabet, baş gösteren açlığı ve 1775 ayaklanmasını[201] aristokrasinin tertibi olarak gösterirken yanılıyor. Şu ana kadar açlık üzerine feveranların ve onunla bağlantılı olan hareketin failleri ortaya çıkarılabilmiş değil. Her halükârda parlamentoların ve yaygın önyargıların bundaki payı aristokrasiye nazaran çok daha büyüktü. Bay Grün'ün bu hatayı "dar kafalı baba" Cabet'den kopya etmesi gayet doğaldı. Grün, ona bir kutsal kitaba inanır gibi inanıyor. Bay Grün, Cabet'nin otoritesine dayanarak, fizyokrat okulun başını çekenlerden biri olan, serbest rekabetin en kararlı savunucusu, tefecilik yanlısı, Adam Smith'in hocası Turgot'u komünistler arasında sayıyor. Turgot, büyük bir adamdı, çünkü o, Bay Grün'ün kuruntularına değil çağına tekabül ediyordu. Bu kuruntuların nasıl oluştuğunu ise göstermiştik.

Şimdi Fransız Devrimi'nin şahsiyetlerine geçelim. Cabet, Sieyès'in ismini de hak eşitliğini kabul ettiği ve mülkiyeti ancak devlet aracılığıyla onayladığı gerekçesiyle komünizmin öncüleri arasında sayarak, aleyhine konuştuğu burjuvasını son derece müşkül bir duruma sokmaktadır (Cabet, sf. 499-502). "Ne zaman yakınında bulunsa, Fransız tinini yetersiz ve yüzeysel bulmaya mahkûm olan" Bay Grün, bunu gönül rahatlığıyla kopya etmekte ve Cabet gibi eski bir parti liderinin, Bay Grün'ün "hümanizmi"ni "kitap tozundan" korumakla yükümlü olduğunu zannediyor. Cabet devam eder: "Écoutez le fameux Mirabeau!"[722] (sf. 504) Bay Grün de "Mirabeau'yu dinleyelim!" diyor (sf. 292) ve Cabet tarafından altı çizilen, Mirabeau'nun mirasın kardeşler arasında eşit bölüştürülmesini savunduğu bazı pasajlar alıntılıyor. Bay Grün haykırıyor: "Aile için komünizm!" (sf. 292) Bu yöntemle Bay Grün, ne kadar burjuva kurumu varsa dolaşıp hepsinde bir parça komünizm bulabilir; öyle ki sonunda hepsi bir arada kusursuz komünizmi oluşturur. *Code Napoléon*'u[723], *code de la communauté*[724] olarak vaftiz edebilir ve genelevlerde, kışlalarda ve hapishanelerde komünist koloniler keşfedebilirdi.

Bu sıkıcı alıntıları *Condorcet*'le bitirelim. İki kitap arasında yapılacak bir karşılaştırma, okurun Bay Grün'ün es geçmelerini, kimi yerde başlıkları zikredişini kimi yerde zikretmeyişini, kronolojik verilere yer vermezken, Cabet kronolojik sırayı takip etmediğinde de Cabet'yi titizlikle takip etmeyi bırakmayışını ve sonuçta yine de Cabet'nin kötü, beceriksizce kamufle edilmiş bir kopyasından öteye varamayışını çarpıcı bir biçimde gösterecektir.

| *Bay Grün*: | *Cabet*: |
| --- | --- |
| "*Condorcet* radikal Jirondendir. Mülkiyet bölüşümünün adaletsiz olduğunu kabul eder, yoksul halkı mazur gösterir...: Halk ilkesel bakımdan bir parça hırsızlığa eğilimli ise, bu kurumlardan kaynaklanıyor. | |

Gazetesi 'Sosyal Eğitim'de... büyük kapitalistlere bile göz yumuyor ...

Condorcet Yasama Meclisinde yurtdışına iltica etmiş üç prensin 100 milyonunu 100 bin pay halinde dağıtılmasını önerdi. ... eğitimi ve kamu yardımlarının *düzenlemelerini* örgütleyin." (Orijinal metin ile karşılaştırınız).

"Yasama Meclisi'ne kamu eğitimi konusunda *sunduğu* raporunda Condorcet şöyle der: 'İnsan türünün tüm bireylerine, ihtiyaçlarını karşılayacağı araçları sunmak... eğitimin konusu ve devlet erkinin vb. yükümlülüğü budur.'" (Burada Bay Grün, Komitenin Condorcet'nin planı *üzerine* hazırladığı raporu Condorcet'nin raporuna dönüştürüyor) (Grün, sf. 293, 294)

"Entendez *Condorcet* soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin"... (**Cabet uzun bir pasajdan sonra şöyle bitiriyor:**) "'C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est si souvent un peu voleur par principe.'

Écoutez-le dans son journal '*L'instuction sociale*' ... il tolère même de grands capitalistes." pp.

"Écoutez l'un des chefs Girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'assemblée législative: 'Décrétez que les biens des trois princes, français (Louis XVIII, Charles X, et le prince de Condé" –**ki Bay Grün bundan söz etmez**–) "'soient sur-le-champ mis en vente ... ils montent à près de 100 millions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens ... organisez l'instruction et les *établissements* de secoure publics.'

Mais écoutez le comité d'instruction publique présentant à l'assemblée législative *son* rapport sur le plan d'éducation rédigé par Condorcet, 20 avril 1792: 'L'éducation publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir à leurs besoins... tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice'"[725], pp., p. 502, 503, 505, 509.

Cabet'den yaptığı bu utanmaz kopyacılık yöntemiyle Fransız emek örgütleyicilerine tarihsel yöntemle özlerinin bilincine varmayı öğreten Bay Grün, ayrıca şu ilke doğrultusunda da hareket etmektedir: *Divide et impera*[726]. Yaptığı alıntıların arasına, vakit geçirmeden, haklarında daha yeni bilgi edinmiş olduğu insanlara dair nihai yargısını serpiştiriyor. Fransız Devrimi'yle ilgili birkaç söylemde bulunuyor ve tüm bunları, Morelly'den yaptığı birkaç alıntıyla iki parçaya bölüyor. Morelly, Bay Grün açısından tam zamanında Villegardelle sayesinde Paris'te *en vogue*[727] haline gelmişti. Kaldı ki eserinin temel pasajlarının çevirisi Bay Grün'den çok önce Paris'te çıkan *Vorwärts*'te[728] yayınlanmıştı. Burada Bay Grün'ün nasıl bir üstünkörülükle çeviri yaptığına dair birkaç çarpıcı örnek vermekle yetinelim:

*Morelly*:

> "L'intérêt rend les cœurs *dénaturés* et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaînes *que détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes*."[729]

*Bay Grün*:

> "Çıkar kalbi *doğal olmaktan çıkarır* ve en sevgili bağlarımıza acılık katarak onları ağır zincirlere dönüştürür; *ki bizim eşlerimiz bunlardan nefret ederler, üstelik kendilerinden de öyle*." (sf. 174)

Düpedüz saçmalık.

*Morelly*:

> "Notre âme... contracte une soif si furieuse qu'elle *se suffoque* pour l'étancher."[730]

*Bay Grün*:

> "Ruhumuz... öyle dehşetli bir susuzluk çeker ki, *susuzluğunu gidermek*

*için boğulur*." (age.)

Bir saçmalık daha.

*Morelly*:

> "Ceux-qui *prétendent* régler les mœurs et dicter des lois."[731] pp.

*Bay Grün*:

> "Kendilerini ahlakı düzenleyen ve yasalar dikte eden olarak gösterenler." vs. (sf. 275)

Üç hata da Morelly'den alınan ve Bay Grün'ün kitabında 14 satır tutan tek bir pasajda yapılıyor. Morelly'le ilgili açıklamalarında da Villegartelle'den ciddi intihaller var.

Bay Grün, 18. yüzyılla ve devrimle ilgili tüm bilgeliğini aşağıdaki satırlarda özetleyebilirdi:

> "Duyumculuk, deizm ve teizm hep birlikte eski dünyayı kasıp kavurdular. Eski dünya yerle bir oldu. Yeni bir dünya inşa edilmeye başlanınca deizm Kurucu Meclis'te teizm de Konvansiyon'da egemen olurken saf duyumculuğun kellesi uçuruldu, ya da sesi kesildi." (sf. 263)

Burada, kilise-tarihinden birkaç kategoriyle tarihi başından savma konusundaki felsefi tutumun Bay Grün'de en bayağı alçalmanın, boş edebi söylemlerin basamağında durduğu, intihallerinin süslerini oluşturmaktan başka bir şeye hizmet etmediği görülüyor. *Avis aux philosophes*![732]

Bay Grün'ün komünizm hakkında söylediklerini geçiyoruz. Tarihsel notlar Cabet'nin broşürlerinden kopya edilmiş, "*Voyage en Icarie*" ise hakiki sosyalizmden devralınan tarzda ele alınmıştır. (Karşılaştırma için "*Yurttaş Almanağı*" ve "*Renanya Yıllıkları*"na bakınız.)[202] Bay Grün, Fransızlar ve aynı zamanda da İngilizler hakkındaki engin bilgisini Cabet'ye "Fransa'nın komünist O'Connel'i" diyerek kanıtlıyor (sf. 382) ve ardından ekliyor:

> "O, gerekli yetkiye sahip olsaydı ve hakkında neler düşünüp yazdığımı bilseydi beni ipe çektirebilirdi. Bu ajitatörler bizim gibiler için tehlikelidir, çünkü onlar *dar kafalıdır*." (sf. 382)

## Proudhon

> "Bay Stein, kendi kendine en parlak fukaralık vesikası düzenlemiş bulunuyor, çünkü Proudhon'a *en bagatelle*[733] muamelesi yaptı." (karşılaştırma için bakınız: *"Yirmi Bir Forma*", sf. 84) "Bu vücuda gelmiş mantığı izleyebilmek için şüphesiz suyu çıkmış Hegelci zırvalardan fazlasına ihtiyaç var." (sf. 411)

Birkaç örnek Bay Grün'ün bu bölümde de nefsine sadık kaldığını göstermeye yeter.

437-444. sayfalarda Proudhon'un mülkiyetin imkânsız olduğuna dair getirdiği politik ekonomik ispatlardan birkaç parça çeviriyor ve sonra şöyle haykırıyor:

> "Mülkiyetin tamamen feshi anlamana gelen bu mülkiyet eleştirisine bir şey eklememize gerek yok! Burada, üretim eşitliğini ve eşit işçilerin izolasyonunu tekrar ortadan kaldıran yeni bir eleştiri yazmaya niyetimiz yok. Daha yukarıda gereken şeylere işaret etmiştim, geri kalan" (yani Bay Grün'ün işaret etmedikleri) " toplumun yeniden inşası sırasında, hakiki mülkiyet ilişkilerinin tesisi sırasında kendi hal yolunu bulur." (sf. 444)

Bay Grün, bu yolla Proudhon'un politik ekonomik analizleriyle meşgul olmaktan kaçınmaya ve aynı zamanda onların üzerine çıkmaya çalışıyor. Proudhon'un tüm ispatları yanlıştır, ne var ki bunu Bay Grün, başkaları tarafından kanıtlandıktan sonra bulacaktır ancak.

"Kutsal Aile'de Proudhon üzerine ifade edilen görüşler, özellikle de Proudhon'un iktisadı politik ekonomik, adaleti hukuksal bakış açısından hareketle eleştirdiği saptaması Bay Grün tarafından kopya ediliyor. Bu arada meseleyi o kadar az anlamıştır ki [as]ıl can alıcı noktayı atlar. [Yani] Proudhon'un, hukukçuların ve iktisatçılar[ın] pratiklerini değil *illüzy*[*onlarını*] esas ald[ığını ve] yukarıdaki önermeye ilişkin tamamen anlamsı[z söylemler] geliştirdiğini.

Proudhon'un kitabı "*De la creation de l'ordre dans l'humanité*'deki en önemli şey, onun *dialectique sérielle*"sidir[734]; bağımsız düşünceler yerine düşünme *sürecinin* geçirildiği bir düşünme yöntemini oluşturma çabasıdır. Proudhon, Fransız bakış açısıyla, Hegel'in bize gerçekten sunmuş olduğu türden bir diyalektik arayışındadır. Yani, burada Hegel'le hayali analojilere gerek bırakmayan gerçek bir benzerlik mevcuttur.

Demek ki burada, eğer Hegel'in diyalektiğinin eleştirisi yapılabilmiş olsaydı

Proudhon'un diyalektiğinin bir eleştirisini sunmak hiç de zor olmazdı. Ne var ki bu hakiki sosyalistlerden beklenebilecek bir şey değildi; zira onların sahip çıktıkları filozof Feuerbach bunu yapmayı başaramadı. Tam da ağır Alman silahlarını devreye sokması gerektiği sırada, yakışıksız bir harekette bulunarak ortadan sıvışıyor. Önce çevirilerle birkaç sayfa dolduruyor, ardından da kibirli bir yazınsal *captatio benevolentiae*[735] ile Proudhon'a, bütün o *dialectique sérielle*'siyle yalnızca âlimi oynamaya kalktığını söylüyor. Kuşkusuz onu şu sözlerle teselli etmeye de çalışıyor:

> "Ah, sevgili dostum, âlim" (ve özel "doçent") "olma meselesine gelince yanlış anlama. Okul yöneticilerimizin ve hocalarımızın" (Stein, Reybaud ve Cabet haricinde) "büyük zahmetlerle, hem onlar hem de bizim tarafımızca o kadar büyük bir isteksizlikle öğretmeye çalıştıkları her şeyi yeniden unutmak zorunda kaldık." (sf. [457])

Bay Grün'ün artık "o kadar büyük zahmetler"le olmasa da belki de halen aynı "büyük isteksizlikle" öğrendiğini kanıtlamak için, Paris'te 6 Kasım'da sosyalist araş[tırma]larına ve mektuplarına başlıyor [ve] bir sonraki 20 Ocak'a kadar yalnızca *araştırmaları* [değil], aynı zamanda "tüm gelişim seyrine dair hakiki genel izlenimin[in" tasvirini] de "zorunlu olarak" tamamlıyor.

# V
# "Holsteinlı Dr. Georg Kuhlmann"
# ya da
# Hakiki Sosyalizmin Kehaneti
# "Yeni Dünya
# ya da
# Tinin Yeryüzündeki Krallığı
# Müjde"[203]

> "Bütün acılarımızı, bütün özlem ve umutlarımızı, kısacası çağımızı en derinden sarsan her şeyi dile getirecek birine ihtiyaç vardı" deniyor önsözde, "ve o kişi, bu kuşku ve özlem hengâmesinin tam orta yerinde tinin yalnızlığının içinden, hepimizi o canlı imgelerle çevreleyen muammanın çözümüyle birlikte doğmalıydı. Çağımızın yolunu gözlediği işte bu adam ortaya çıktı. *O, Holsteinlı Dr. Georg Kuhlmann*'dır."

Bu satırların yazarı August Becker, demek ki, son derece kıt bir zekâya ve belirsiz bir karaktere sahip bir adamın, bugüne dek henüz tek bir muammanın bile çözülmediğine, tek bir yaşamsal enerjinin bile ortaya çıkmadığına; tüm uygar ülkeleri çoktan etkisi altına almış komünist hareketin özü keşfedilemeyen kof bir ceviz, büyük evrensel tavuğun bir horozun katkısı olmaksızın yumurtladığı evrensel bir yumurta olduğuna; hakiki özün ve esas horozun ise Holsteinlı Doktor Georg Kuhlmann olduğuna kendisini ikna etmesine izin veriyor! ...

Oysa bu büyük evrensel horoz, kendini bir süre İsviçre'deki Alman zanaatkârlara beslettiren ve kaderinden kaçmayan kısırlaştırılmış alelade bir horozdur. Yok; Holsteinlı Doktor Kuhlmann'ı, kendi hayat iksirinin etkisine kendisi bile inanmayan ve bütün o makrobiyotiğiyle[736] yalnızca kendi şahsını hayatta tutmayı amaçlayan adi bir şarlatan ve kurnaz bir sahtekâr olduğunu düşünmüyoruz. Aksine biz bu esinli doktorun *spiritüalist* bir şarlatan, *yobaz* bir sahtekâr, *mistik* bir cingöz olduğunun, ama kutsal amacıyla tamamen bütünleşmiş olduğundan türünün tüm örnekleri gibi araçlarını seçerken pek de özenli davranmadığının pekâlâ farkındayız. Zira kutsal amaçlar daima kutsal kişilerle derinlemesine birleşip bütünleşmiştir çünkü onlar salt idealist

niteliktedir ve *yalnızca kafa*ların içinde var olurlar. Felsefi ya da dindar olsun, Antik ya da Modern olsun tüm idealistler, esinlere, vahiylere, kurtarıcılara, üfürükçü sağaltıcılara inanır. Ve bu inançlarının kaba, dindar bir biçim mi yoksa âlim, felsefi bir biçim mi aldığı yalnızca eğitim düzeylerine bağlıdır. Tıpkı mucize inancına yaklaşımlarının aktif mi yoksa pasif mi olduğu –yani keramet sahibi çobanlar mı yoksa koyun mu oldukları– ve bu sırada teorik mi yoksa pratik amaçlar mı güttükleri, yalnızca sahip oldukları enerjinin ölçüsüne, karakterlerine, toplumsal konumlarına vb. bağlı olması gibi.

Kuhlmann belli bir felsefi eğitim almış, son derece enerjik bir insandır; mucizelere yaklaşımı asla pasif değildir ve bu sırada son derece pratik amaçlar güder.

August Becker'in onunla tek ortak yanı millî ruh hastalığıdır. Bu iyi adam, "bir çağın iradesinin ve düşüncelerinin ancak tek tek kişiler tarafından ifade edilebileceğini bir türlü kabul edemeyenlere acımaktadır". İdealistler açısından, dünyayı değiştirmeye muktedir her hareket yalnızca bir seçilmişin kafasında var olabilir; ve dünyanın kaderi, bilgeliğin tamamını özel mülkiyetinde bulunduran bu kafanın, vahiylerini açıklamaya vakti bulamadan gerçek bir taşın öldürücü darbesine maruz kalıp kalmamasına bağlıdır. "Öyle değil mi?" diye ekliyor meydan okuyarak August Becker. "Çağın tüm filozoflarıyla teologlarını bir araya getirin, bırakın tartışsınlar ve oylama yapsınlar ve görün bakalım ortaya ne çıkıyor!"

İdeoloğun gözünde tüm tarihsel gelişim, bu gelişimin "çağın" bütün "filozoflarıyla teologlarının kafasında" şekillendirdikleri teorik soyutlamalarla sınırlıdır ve bütün bu "kafalar"ı "bir araya getirmek" ve "tartıştırmak ve oylama yaptırmak" imkânsız olduğundan, ister istemez, bu felsefi ve teolojik kafaların üstünde sivrilen kutsal bir kafa bulunmak zorundadır; ve bu *sivri kafa*, o *kalın kafalıların* spekülatif *Birlik*'idir, yani kurtarıcıların.

Bu kafa-sistemi, aralarında birtakım benzerlikler bulunan Mısır piramitleri kadar eskidir ve kısa bir süre önce tazelenmiş olarak başkentinde hortladığı Prusya monarşisi kadar da yenidir. İdealist Dalai-Lama'ların, gerçek versiyonlarıyla ortak yönü, nemalandıkları dünyanın onların kutsal ifrazatları olmadan varlığını sürdüremeyeceğine inanmak istemeleridir. Bu idealist kaçıklıklarını *pratiğe* dökmeye başladıklarında da kısa sürede *kötücül* karakterlerini gün yüzüne vururlar: Yobaz iktidar hırsı, dini fanatizm, şarlatanlık, piyetist ikiyüzlülük, sofu sahtekârlık. Mucize ise, Fikir krallığından *pratiğe* geçişi sağlayan *eşek köprüsüdür*[737]. Holsteinlı Dr. Georg Kuhlmann Bey işte

böyle bir eşek köprüsüdür –o esinlidir– dolayısıyla onun sihir sözlerinin en sağlam dağları yerinden oynattığına şüphe yok. Bu, söz konusu *dağları, doğal barut* kullanarak patlatmaya yetecek enerjiyi kendinde bulamayan sabırlı yaratıklar için bir tesellidir. Bu, devrimci hareketin farklı, birbirinden ayrı görüngüleri arasındaki maddi bağlamı göremeyen körler ve pısırıklar için bir umuttur.

"Şimdiye kadar eksik olan" diyor August Becker "bir birleşme noktasıydı."

Aziz Georg, tüm reel şeyleri fikirlere çevirerek ve kendini bu fikirlerin, onları buradan doğru "yönetebildiği ve düzenleyebildiği" spekülatif birliği olarak kurgulayarak tüm reel engelleri zahmetsizce aşıyor:

> "*Fikirlerin toplumu* dünyadır. Ve dünya onların birliğini *düzenler* ve *yönetir*." (138)

Bu "*fikirlerin toplumu*"nda peygamberimiz dilediğince at koşturuyor.

> "Orada, kendi fikrimizin rehberliğinde her tarafı dolaşıp zamanımız el verdiği ölçüde her şeyi ayrıntısıyla inceleyeceğiz." (sf. 138)

Saçmalığın nasıl da spekülatif bir birliği!

Ne var ki kâğıt sebatkârdır ve peygamberin kehanetlerini bildirdiği Alman kamuoyu kendi memleketinin felsefi gelişiminden o kadar bihaberdi ki, büyük peygamberin spekülatif kehanetlerinde yalnızca en köhnemiş felsefi söylemleri tekrarladığını ve pratik amaçlarına uyarladığını fark bile edemedi.

Üfürükçü sağaltıcılar ve mucizevi ilaçlar nasıl ki *doğal* dünyanın yasalarına dair cehalete dayanıyorsa, *sosyal* keramet sahipleri ve sosyal üfürükçülük de *sosyal* dünyanın yasalarına dair cehalete dayanır. Holsteinlı üfürükçü doktorumuz da işte Niederemptli *keramet sahibi sosyalist çobandan* başkası değildir.

Keramet sahibi bu çoban, sürüsüne önce şunu bildirir:

> "Gözlerimin önünde çağın selameti için sözüyle eylemiyle çalışarak *bana öncellik* yapmış ve şimdi *benim*, insanların kaderi hakkında neler söyleyeceğimi dinlemeye gelmiş bir *seçkinler* meclisi görüyorum."
>
> "Birçoğu insanlık adına konuştu ve yazdı; ama henüz *kimse* onun asıl derdinin ne olduğunu, umutlarını, beklentilerini ve bunlara nasıl ulaşabileceğini dile getirmedi. *Benim* yapmak istediğim işte tam da

> budur."

Ve koyunları buna inanıyor.

Bu "Kutsal Ruh"un, çoktan eskimiş sosyalist teorileri en kuru, en genel soyutlamalara indirgeyen eserinin tamamında tek bir özgün düşünce bile yok. Hatta üslup, biçim bile özgün değil. İncil'in kutsal üslubu, başkalarınca daha büyük bir başarıyla taklit edildi. Kuhlmann, bu bakımdan Lamennais'i örnek aldı, ama Lamennais'in bir karikatüründen fazlası olamadı. Okurlarımıza burada üslubunun güzelliklerini sergileyen birkaç numune vermek istiyoruz.

> "Öncelikle söyleyin bana, ebediyette sizlere ne olacağını düşündüğünüzde neler hissediyorsunuz?
>
> Gerçi birçoğu gülüp şöyle diyecek: 'Ebediyetten bana ne?'
>
> Başkaları gözlerini ovuşturup soracak: 'Ebediyet? – O da ne...?'
>
> Peki, mezarın seni yutacağı o anı düşündüğünüzde neler hissediyorsunuz?"
>
> "Ve pek çok ses duyuyorum." İçlerinden biri şunları söyler:
>
> "Son zamanlarda ruhun ebedi olduğu, onun ölümle birlikte sadece tekrar geldiği yere, Tanrı'ya döndüğü öğretiliyor. Ama bunları vaaz edenler benden geriye ne kaldığını söyleyemiyorlar bana. Ah, keşke hiç doğmasaydım! Ve varlığımı sürdürdüğümü varsaysak bile; ah anam babam, kız kardeşlerim, erkek kardeşlerim, çocuklarım ve sevdiğim herkes; sizleri bir daha görebilecek miyim? Ah, keşke sizleri hiç görmeseydim!" vs.
>
> "Peki, sonsuzluğu düşündüğünüzde neler hissediyorsunuz?" ...

*Ölüm* düşüncesi karşısında değil ama sizin ölüm *fanteziniz*, sizin *üslubunuz*, başkalarının *hissiyatına* etki etmek için kullandığınız *sefil araçlar* karşısında midemiz bulanıyor Bay Kuhlmann!

Sürüsünün gözünü korkutan ve yüreklerini pelteleştiren belagatiyle yalnızca dinleyicilerinin *gözyaşı pınarlarını* harekete geçirmeye uğraşan ve cemaatinin yalnızca *korkaklığına* oynayan bir rahibi dinlerken "sen neler hissediyorsun" sevgili okur?

"Müjde"nin zayıf *içeriğine* gelecek olursak, "*Neue Welt*"in birinci bölümü, yani giriş kısmı şu basit düşünceye, Bay *Kuhlmann*'ın yeryüzünde "Tin Krallığı"nı, "Cennet"i kurmak için Holstein'dan çıkıp geldiği; ondan önce hiçbir insanın, asıl cehennem ve asıl cennetin ne olduğunu bilmediği; ilkinin şimdiye

kadarki toplum, ikincisinin ise gelecekteki toplum, "Tinin Krallığı" olduğu, kendisinin ise özlemle beklenen kutsal "Ruh" olduğu düşüncesine indirgenebilir.

Tüm bu büyük düşünceler Aziz Georg'un pek de öyle özgün düşüncesi sayılmaz. Ayrıca, "Dünya"ya bu "yüzü"nü göstermek için onca yolu tepip Holstein'dan İsviçre'ye gelmesine, "Tin'in inzivası"ndan çıkıp zanaatkârların arasına inmesine, kendini "ifşa etmesine" hiç gerek yoktu.

Fakat *Holsteinlı Dr. Kuhlmann*'ın "özlemle beklenen kutsal ruh" olduğu düşüncesi ise kuşkusuz yalnızca ve yalnızca onun özel mülkiyetidir ve öyle de kalacak.

Aziz Georg'un bizzat "bildirdiği" üzere onun kutsal Kitabı şöyle bir seyir izleyecek:

> "O, Tin Krallığını dünyevi endamıyla gözler önüne serecek ki sizler görkemini görebilesiniz ve tin krallığından başka bir kurtuluş olmadığını anlayabilesiniz. Öte yandan ölümlü dünyanızı da *gözler önüne serecek* ki sizler sefaletinizi görebilesiniz ve tüm acılarınızın nedenini anlayabilesiniz. Sonra, bu ıstırap dolu günümüzden mutlu geleceğe giden yolu göstereceğim size. Bu hedefe, uçsuz bucaksız bir manzaraya sahip olacağımız *yüksekliğe* varmak üzere tinde takip edin beni."

Yani peygamberimiz, her şeyden önce "*güzel* manzara"sına[738], *cennetine* bir göz atmamıza izin veriyor. Burada, karikatürize edilmiş bir Lamennai kostümü içindeki Saint-Simonculuğun yanlış bir yorumunun Bay Stein'dan anılarla bezenerek berbat bir şekilde sahneye konmasından başka bir şey göremiyoruz.

Şimdi *Cennet*'ten, peygambervari yöntemi ortaya koyan başlıca vahiyleri aktaracağız. 37. sayfada örneğin:

> "Seçim *özgürdür* ve her bir kişinin eğilimine *uyum gösterir*. Eğilim, onun yeteneklerine *uyum gösterir*."
>
> "Eğer toplumda" diye kehanette bulunur Aziz Georg, "herkes kendi eğilimi doğrultusunda hareket ederse, toplumun tüm yetenekleri toplam olarak gelişecektir. Ve *bu olduğunda*, herkesin toplam ihtiyacı da daima meydana getirilecektir, tin âleminde olduğu gibi madde âleminde de. Zira toplum daima ihtiyaçları kadar yeteneğe ve güce sahiptir."... "Les attractions sont proportionelles aux Destinées"[739] (Ayrıca Proudhon'la karşılaştırınız.)

Bay Kuhlmann burada yalnızca bir *yanlış anlama* nedeniyle sosyalistlerden ve komünistlerden ayrılmaktadır. Bu yanlış anlamanın nedenini onun *pratik amaçlar* peşinde koşmasında ve dar kafalılığında aramak gerekir. O, yeteneklerin ve kapasitelerin *farklılığı* ile *mülkiyetin* ve mülkiyetin belirlediği *hazzın eşitsizliğini* birbirine karıştırmakta, bu yüzden de komünizme *verip veriştirmektedir*.

> "Hiç kimse orada" (yani komünizmde) "bir başkası karşısında *herhangi bir ayrıcalığa* sahip olmayacak", diyor peygamberimiz. "*Hiç kimse bir başkasından daha fazla mülke sahip olmayacak*, *bir başkasından daha iyi yaşamayacak*... Ama siz bundan kuşku duyduğunuzda onların yaygaralarına katılmazsanız, size sövüp sayarlar, sizi mahkûm ederler, size zulmeder ve ipe çekerler." (sf. 100)

Kuhlmann'ın arada sırada oldukça isabetli kehanetlerde de bulunuyor:

> "Şöyle haykıran herkes onların saflarındadır: 'Kaldırıp atın İncil'i! Özellikle de Hıristiyanlık dinini kaldırıp atın! Çünkü o, tevekkül ve uşak zihniyetinin dinidir! Her türlü inancı kaldırıp atın! Ne tanrı ne de ölümsüzlük tanırız! Bunlar, sahtekârlar ve yalancıların kendi çıkarları doğrultusunda istismar ettikleri" (bunu şöyle okumalı: Ruhbanların kendi çıkarları doğrultusunda istismar ettikleri şeylerdir bunlar) "ve sürdürdükleri uydurmalardır sadece". Şüphesiz, hâlâ böyle şeylere inanan kişi ahmağın önde gidenidir!"

Kuhlmann, *inanç*, *tevekkül* ve *eşitsizlik* öğretisinin, yani "*zümresel ve doğuştan farklılık*" anlayışının ilkesel muhaliflerine özel bir hiddetle saldırıyor.

O sosyalizmini, –Kuhlmann'ın anlatım biçimiyle şiddetle *Friedrich Rohmer*'i andıran– köleliği kader kabul eden aşağılık öğreti, teokratik hiyerarşi ve son tahlilde *kendi kutsal şahsiyeti* üzerine kurmaktadır!

> "Her çalışma dalı" deniyor 42. sayfada, "çalışmaya bizzat katılan en becerikli kişi tarafından, haz âleminin her dalında da hazza bizzat katılan en neşeli kişi tarafından yönetilir. Toplum nasıl ki bölünmüş değil ise ve yalnızca *bir tek* ruha sahip ise, tüm düzen de yalnızca tek bir insan tarafından yönetilip idare edilir. Bu kişi de en bilge, en erdemli ve en kutlu kişidir."

34. sayfada şunu öğreniyoruz:

> "İnsan *ruhen* erdemli olma gayretindeyse, uzuvlarını oynatıp hareket

> ettirir, kendinde ve dışındaki her şeyi keyfince geliştirir, biçimlendirir ve oluşturur. Ve ruhen *huzuru yerindeyse*, onu o yapan her şeyde öyle *duyumsamalıdır*. Bu nedenle insan *yer, içer* ve bunların *tadına varır*; bu nedenle *şarkı söyler, oyun oynar, dans eder, öper, ağlar* ve *güler*."

Gerçi *Tanrı görüşünün iştah* üzerindeki, *manevi mutluluğun* da *cinsel güdüler* üzerindeki etkisi pek Kuhlmannizmin özel mülkiyeti sayılmaz; ama *peygamberimizdeki* kimi *karanlık noktaya* ışık tutar.

> Örneğin 36. sayfada: "Her ikisi de" (mülkiyet ve haz) "onun" (yani insanın) "emeğine uyum gösterir. Emek onun ihtiyaçlarının ölçütüdür." (Kuhlmann, komünist *toplumun bir bütün olarak* daima ihtiyaçları kadar yeteneğe ve güce sahip olduğuna dair önermeyi işte böyle çarpıtıyor.) "Çünkü emek, fikirlerin ve güdülerin ifadesidir. İhtiyaçlar da bunlara dayanır. *Fakat* insanların yetenekleri ve ihtiyaçları daima farklı ve dağınıktır; dolayısıyla ilkinin geliştirilmesi diğerinin ise tatmin edilmesi ancak, kişinin sürekli olarak herkes için çalışmasıyla ve herkes tarafından üretilenlerin, değime" (?) "göre değiş tokuş edilip bölüştürülmesiyle mümkün olabilir. *Böylelikle* herkes yalnızca emeğinin *değerini* almış olur."

Bu totolojik zırvalık –aşağıdaki cümleler ve okuru esirgediğimiz diğer bölümler gibi– "vahiy"in A. Becker tarafından övülen "hayranlık uyandırıcı *sadeliğine* ve *berraklığına*" rağmen, eğer peygamberimizin peşinden koştuğu amaçlar anahtar işlevi görmeseydi, tamamen *anlaşılmaz* olurdu. Ama bu sayede her şey bir anda anlaşılır hale geliyor.

> "Değer", diyerek kehanetine devam ediyor Bay Kuhlmann, "kendisini herkesin ihtiyacına göre belirler." (?) "Değer daima her bir insanın emeğini içerir ve bunun için" (?) "canı ne istiyorsa onu elde edebilir."
>
> "Bakın dostlarım," deniyor 39. sayfada, "hakiki insanlar toplumu, *hayatı* daima ... kendisini .... eğiteceği... bir *okul* olarak görür. Ve *bu sırada mutlu* olmak *ister*. Ama böylesi" (?) "*tezahür etmeli* ve görünür olmalı" (?) "aksi takdirde bu" (?) "*mümkün* olmaz."

Holsteinlı Bay Georg Kuhlmann'ın, "böylesi"nin (Yaşam? Mutluluk?) "tezahür etmesi" ve "görünür olması" gerektiğini, çünkü aksi takdirde "bu"nun; "değerin" "emeği içerdiği" ve bunun için (ne için?) canının dilediğini elde etmesinin; nihayetinde "değer"in kendini "ihtiyaca" göre kendi belirlemesinin "imkânsız" olacağını söylerken ne kastettiğini, eğer bütün vahyin *can alıcı noktası*, *pratik*

*noktası* dikkate alınmazsa kestirmek mümkün değildir.

Bu nedenle pratik bir açıklama getirmeye çalışalım.

August Becker'den öğrendiğimiz üzere, Holsteinlı Aziz Georg Kuhlmann kendi vatanında başarıya ulaşamadı. İsviçre'ye geldi ve orada "yepyeni bir dünya" buldu: Alman zanaatkârlarının komünist toplulukları. Bu işine de geldi ve hemen komünizmle ve komünistlerle uğraşmaya başladı. O, August Becker'in bize anlattığı gibi "öğretisini *daha da* geliştirmek ve büyük çağın düzeyine çıkarmak için onun üzerinde durup dinlenmeden çalıştı" yani komünistler arasında *ad majorem Dei gloriam*[740] komünist haline geldi. O ana dek her şey oldukça iyi gitti.

Ne var ki komünizmin, onu her türlü gerici sosyalizmden ayıran en temel ilkelerinden biri, beyin ve entelektüel yeteneklerdeki farklılıkların *mide* ve fiziksel *ihtiyaçlar* üzerinde hiçbir farklılığa sebep olmadığına ilişkin insan doğası temelindeki ampirik görüşüdür. Dolayısıyla da mevcut koşullarımıza dayanan "herkese yeteneğine göre" önermesinin, dar anlamdaki hazzı kastetmesi halinde *herkese ihtiyacına göre* önermesine, başka bir deyişle, faaliyet, çalışma *farklılıklarının* mülkiyet ve haz bağlamında hiçbir *ayrıcalığa*, hiçbir *eşitsizliğe* gerekçe olamayacağı önermesine dönüştürülmek zorunda olduğuna ilişkin görüşüdür.

Peygamberimiz bunu kabul edemezdi; zira peygamberliğin *cazibesi* tam da başkaları karşısında imtiyazlı, ayrıcalıklı, seçilmiş olmaktır. "Ama böylesi, *tezahür etmeli* ve görünür olmalı, aksi takdirde bu *mümkün* olmaz." Pratik imtiyazlar olmaksızın, *elle tutulur bir cazibe* olmaksızın peygamber peygamber olmazdı; bu durumda *pratik* değil yalnızca *teorik* bir Tanrı adamı, bir *filozof* olurdu. Demek ki peygamber, komünistlere *faaliyetin*, *çalışmanın* farklılığının, *değerin* ve *mutluluğun* (ya da hazzın, değimin, eğlencenin; ki hepsi birdir) bir farklılığını gerektirdiğini ve herkesin *mutluluğunu* da *işini* de kendisi belirlediğini, dolayısıyla *onun*, yani peygamberin –vahyin can alıcı noktası budur– *sıradan zanaatçıya* nazaran *daha iyi bir yaşam* hakkına sahip olduğunu[*84] kavratmak zorundadır.

Bu noktadan sonra peygamberimizin tüm karanlık noktaları aydınlığa kavuşuyor: Her bir insanın "mülkiyeti"nin ve "hazzı"nın "emeğine" uyum göstermesi; insanın "emeği"nin "*ihtiyaçlar*"ının ölçütü olması; dolayısıyla da herkesin emeğinin karşılığındaki "değer"i alıyor olması; "değer"in *kendisini* "ihtiyaca" göre belirlemesi; her insanın emeğini değerin içermesi ve bunun için

"canı" ne istiyorsa onu elde edebilmesi; ve son olarak seçilmişin "mutluluğunun" "tezahür etmesi ve görünür olması" gerektiği, aksi takdirde onun "mümkün" olmayacağı. Tüm bu saçmalıklar şimdi anlaşılır hale geliyor.

Dr. Kuhlmann'ın gerçekte zanaatçılardan ne ölçüde pratik taleplerde bulunduğunu bilmiyoruz. Ama onun öğretisinin her türlü tinsel ve dünyevi iktidar hırsının temel dogması, her türlü riyakâr haz arayışının mistik perdesi, her türlü alçaklığın güzellemesi ve sayısız densizliklerin kaynağı olduğunu biliyoruz.

Okura bir de, Holsteinlı Herr Kuhlmann'a göre "ıstırap dolu günümüzden mutlu geleceğe giden" yolun ne olduğunu göstermeyi ihmal etmemeliyiz. Bu yol çiçekli yemyeşil bir kırdaki ilkbahar kadar ya da ilkbahardaki çiçekli yemyeşil bir kır kadar sevimli ve şirindir.

> "Sessiz ve usulca – sıcak bir elle – goncaları ileri sürmekte – goncalar açıp çiçeğe dönmekte; çayır kuşu ve bülbül ötmekte – otlar arasındaki çekirgeyi uykusundan uyandırmakta. İlkbahar gibi gelmelidir bu yüzden yeni dünya." (sf. 114 vd.)

Peygamberimiz günümüzdeki toplumsal izolasyondan ortaklaşa yaşama geçişi gönül açıcı bir anlatımla tasvir ediyor. Tıpkı gerçek toplumu, "kendi fikrimizin rehberliğinde her tarafı dolaşıp zamanı el verdiği ölçüde her şeyi ayrıntısıyla inceleyebileceği" bir "fikirler toplumuna" dönüştürdüğü gibi, –şimdiden tüm uygar ülkelerde kendini korkunç bir toplumsal alt üst oluşun habercisi olarak duyuran– gerçek toplumsal hareketi de aynı şekilde, dünyanın sahiplerinin ve egemenlerinin uykularını kaçırtmayacak *huzurlu* ve *sessiz bir inanç değişimine*, bir *natürmorta* dönüştürmektedir. İdealistler açısından gerçek olayların *teorik soyutlamaları* ve bunların düşünsel sembolleri *gerçekliğin* ta kendisidir; *gerçek olaylar* ise yalnızca "eski dünyanın ölmekte oluşunun *işaretidir*".

> "Bugünün görüngülerine böyle ürkekçe el atmanız niye" diye homurdanıyor peygamberimiz 118. sayfada; "bunlar, eski dünyanın ölmekte oluşunun işaretlerinden başka bir şey değildir. Ne diye güçlerinizi, umut ve beklentilerinizi karşılayamayacak çabalarla har vurup harman savuruyorsunuz?"
>
> "Yolunuza çıkanı yıkıp yok etmemelisiniz, aksine etraflarından dolanın ve uzaklaşın. Etrafından dolanıp uzaklaştınız mı, onun varlığı kendiliğinden sona erecek çünkü artık beslenecek bir şey bulamayacak."
>
> "Eğer siz gerçeği arar ve ışık yayarsanız, o zaman aranızdan yalan ve

> karanlık yok olacaktır." (sf. 116)
>
> "Fakat pek çok kimse şöyle diyecek: 'Eski düzen hüküm sürdüğü ve bizi engellediği sürece yeni bir yaşamı nasıl inşa edebiliriz? Önce eski düzeni ortadan kaldırmak gerekmez mi?' – 'Asla', diye yanıt veriyor en bilge, en erdemli ve en mutlu kişi. 'Asla! Başkalarıyla birlikte artık size dar gelen, rahat edemediğiniz harap bir evde oturuyorsanız ve diğerleri orada oturmaya devam etmek istiyorsa bu evi yıkıp yıldızların altında yaşamaya başlamazsınız. Önce başka bir ev inşa edersiniz ve o bittiğinde o zaman yeni eve taşınıp eskisini kaderine terk edersiniz.'" (sf. 120)

Ardından peygamberimiz iki sayfa boyunca yeni dünyaya *usulca girmenin* yollarına dair kurallar sayıyor. Sonra da cengâver kesiliyor:

"Ama birlik olup eski dünyayı terk etmeniz de yetmez; onunla savaşmak için ona karşı silah da kullanmanız ve kendi krallığınızı genişletip güçlendirmeniz de gerek. *Fakat şiddet yoluyla değil, özgür ikna yoluyla*."

Fakat *buna rağmen, gerçek* bir kılıcı ele alıp "cenneti zorla fethetmek için" *gerçek* yaşamı riske atmak durumunda kalınacak olursa eğer, peygamberimiz kutsal topluluğuna Ruslara özgü bir ölümsüzlük vaat ediyor. (Ruslar eğer savaş sırasında düşman tarafından öldürülürse, kendi yerleşimlerinde yeniden dirileceklerine inanırlar):

> "Ve bu yolda can verenler yeniden doğacak ve eskisinden daha büyük bir bayındırlığa kavuşacaklar. Dolayısıyla" (dolayısıyla) "hayatınız için endişelenmeyin ve ölümden korkmayın." (sf. 129)

Yani, *gerçek* silahların kullanıldığı bir savaşta da, diyerek yatıştırıyor peygamberimiz kutsal cemaatini, hayatınızı *gerçekten* değil, yalnızca *göstermelik* olarak ortaya koymanız gerek.

Peygamberimizin öğretisi, her anlamda *yatıştırıcı* bir niteliğe sahip; kutsal kitabından aldığımız bu örneklerden sonra, onun bazı *rahatına düşkün uyuşuklar* tarafından beğeni toplamasına şaşmak kuşkusuz mümkün değil.

## Friedrich Engels

# Hakiki Sosyalistler[205]

Hakiki sosyalistlerle ilgili yukarıdaki tasvirlerin kaleme alınışının üzerinden birkaç ay geçti. Bu süre boyunca, şimdiye dek kendini şurada burada, tek tük gösteren hakiki sosyalizm, muazzam bir yükseliş kaydetti. Memleketin dört bir yanında kendine temsilciler buldu, hatta yazınsal bir odak olarak da belli bir önem kazandı. Dahası, Alman içtenliği ve bilimselliğinin ortak bağıyla, ortak çaba ve amaçlarla birbiriyle yakından ilintili olmakla birlikte her birinin özel karakteri nedeniyle de birbirlerinden şimdiden kesin olarak ayrılan muhtelif gruplara bölündü. Dolayısıyla, Bay Grün'ün güzelce ifade ettiği gibi, hakiki sosyalizmin "kaotik ışık kütlesi" zamanla "düzenli bir berraklığa" kavuştu; kendi yıldız kümelerine sahip takımyıldızları halinde derlendi toparlandı. Bunların yaydığı hafif, dingin ışık altında da Alman yurttaşı, dürüstçe küçük bir servet edinme planlarına ve halkın alt sınıflarının kalkındırılmasına dair umutlarına tasasızca dalıp gidebilir.

Bu grupların hiç değilse en gelişmiş olanlarını daha yakından gözlemlemeden hakiki sosyalizmle işimizi bitirmemeliyiz. Başlangıçta genel insan sevgisinin Samanyolu'nda[742] birbirine karışmış bir haldeyken kesilme sürecinin, (yetkin bir otorite olduğu su götürmeyen Bay Dr. Lüning'in ifade ettiği gibi) "insanlığa hakiki tutkunluk" sürecinin vuku bulmasıyla bunların her birinin, burjuva-liberal kesik sütünden ayrı bir öbek olarak kendini nasıl yapılandırdığını, ardından bir süre sosyalist semalarda bir nebula olarak nasıl boy gösterdiğini ve bu nebulanın nasıl büyüyüp parlaklığı artarak sonunda havai fişek misali patlayıp göz kamaştırıcı bir yıldız takımına ve burçlara ayrıştığını göreceğiz.

En eski, bağımsız bir gelişme gösteren ilk grup *Vestfalya sosyalizmidir*. Bu grubun Prusya kraliyet polisiyle son derece önemli pazarlıkları sayesinde, bu Vestfalyalı ilerlemecilerin kendilerini kamuoyuna duyurma hırsı sayesinde Alman halkı bu grubun tüm hikâyesini "Kölnischen..."den[206], "Tier'schen..."den[207] ve öteki gazetelerden takip etme şansına sahip oldu. Dolayısıyla burada yalnızca en elzem noktalara değineceğiz.

Vestfalya sosyalizminin memleketi, Bielefeld civarındaki Teutoburg ormanıdır. Zamanında söz konusu gazeteler, onun ilk dönemlerindeki mistik karakterinin gizemli belirtilerini taşıyordu. Fakat Vestfalya sosyalizmi kısa zamanda, nebula aşamasını geçip "*Westphälisches Dampfboot*"un[31] ilk sayısıyla birlikte açılıp saçılarak şaşkınlık içinde açılan gözlere ışıl ışıl bir yıldızlar ordusu takdim etti. Bizler ekvatorun kuzeyinde bulunuyoruz ve eski bir tekerleme der ki:

Kuzeyde görülür *Koç*'la *Boğa*,
*İkizler*, *Yengeç* ve *Aslan*, *Başak*'ın yanı sıra.

"İyi basın"743 "*Başak*"ın varlığına dair iddiaları erkenden öne sürmüştü; "*Aslan*", Vestfalyalı nebula kendisini halka tanıtmasının ardından kadim dostlarını bırakıp bundan böyle "halk kürsüsü" olarak Amerika'dan doğru boy gösterip sarı yelelerini savuran Çerusker744 Hermann'ın ta kendisiydi.[208] Çok geçmeden "tatsız bir senet hikâyesi nedeniyle" Yengeç gitti peşinden. Böylece Vestfalya sosyalizmi dul kaldı kalmasına ama dükkânına hiç de kilit vurmuş sayılmaz. Aynı şekilde İkizlerden biri de bir koloni kurmak amacıyla Amerika'ya gitti, o orada kayıplara karışırken öteki İkiz "gelecekteki biçimiyle ulusal ekonomiyi" keşfetti. (Karşılaştırmak için bakınız: Lüning, "*Dies Buch gehört dem Volke*", Yıl II.)[209]. Ne var ki tüm bu şahsiyetler görece önemsizdir. Grubun asıl ağırlığı *Koç* ve *Boğa* burçlarında toplanmıştır. Bunlar gerçek Vestfalyalı yıldızlardır ve *Vestfalya Buharlısı* onların himayesinde dalgaları güvenle yarıp geçmektedir.

"*Westphälische Dampfboot*", hakiki sosyalizmin *mode simple*'sine745 uzun süre bağlı kaldı. "*Gecenin tek bir saati bile geçmedi ki*"746 acı çeken insanlığın sefaleti üzerine için için ağlayıp gözyaşı dökmesin. İnsan düsturunu, hakiki insan, hakiki gerçek insan, hakiki gerçek cismani insan düsturunu var gücüyle savundu ve o güç hakikaten de pek büyük sayılmazdı. Yumuşak bir mizacı vardı ve sütlacı İspanyol biberinden daha çok seviyordu. Bu nedenle eleştirisi son derece halim selim bir karaktere sahipti ve kısa bir süre önce boy veren kalpsiz, soğuk keskinliğe sahip eleştiriye değil de kendine eş merhametli, müşfik eleştirmenlere katılmayı tercih etti. Cesareti az ama geniş yürekliydi ve böylece duygusuz "Kutsal Aile"[12] bile merhametine mahzar oldu. Büyük bir vicdanlılıkla Bielefeld'de, Münster'de vs. emekçi sınıfların koşullarını düzeltmek için kurulan yerel birliklerin çeşitli gelişme aşamalarını izleyip aktardı.[210] Bielefeld Müzesi'ndeki önemli olaylara azami ilgi gösterdi. Vestfalyalı her kentli ve köylü olup bitenlerden haberdar olsun diye de her sayının sonunda "Dünyadaki Gelişmeler"in aylık özetinde, o sayıda yer alan makalelerde

eleştirilen liberaller methedildi. Ayrıca Vestfalyalı kentlilerle köylüler, Kraliçe Viktorya'nın ne zaman doğum yaptığı, Mısır'da vebanın ortalığı ne zaman kasıp kavurduğu ve Rusların Kafkaslarda bir muhabereyi ne zaman kaybettiği konusunda da aydınlatılıyordu.

"*Westphälische Dampfboot*"un, bütün iyi niyetli insanların şükranlarını ve Bay Fr. Schnake'nin "*Gesellschaftsspiegel*'deki[211] coşkulu övgülerini sonuna kadar hak eden bir dergi olduğu görülüyor. Boğa, memnuniyetle gülümseyerek hakiki sosyalizmin bataklıklı otlağında yayıncılığını sürdürüyordu. Sansür zaman zaman onun etini kesse de asla "bu en iyi pasajdı" diyerek iç çekmek zorunda kalmıyordu; Vestfalyalı boğa bir koşum hayvanıydı, damızlık değil. "*Rheinische Beobachter*"[212] bile hiçbir zaman ne genelde "*Westphälische Dampfboot*"u ne de özelde *Dr. Otto Lüning*'i ahlaka saldırmakla itham etme cüretini gösterdi. Kısacası, Weser[747] kendisine yasaklandığından bu yana yalnızca efsane olarak yıldızların arasına yerleştirilmiş Eridanus ırmağında[213] yol alan (zira Bielefeld'den geçen başka bir akarsu yok) "*Dampfboot*"un, insani gelişimin en yüksek mertebesine ulaştığı zannedilebilir.

Ne var ki "Dampfboot", şimdiye kadar gösterdiği tüm performansıyla hakiki sosyalizmin yalnızca en basit evresini geliştirdi. 1846 yazına doğru Boğa burcunun etki alanından çıkarak Koç burcuna yaklaştı, ya da tarihsel olarak daha doğru bir ifadeyle Koç ona yaklaştı. Koç, çok gezip görmüş tümüyle çağdaş bir adamdı. Boğa'ya dünyanın asıl durumunu anlattı ve şu an esas olanın "gerçek ilişkiler" olduğunu, bu yüzden de yeni bir manevrada bulunmak gerektiğini anlattı. Boğa onunla tamamen aynı fikirdeydi ve o andan itibaren "*Westphälische Dampfboot*" çok daha heyecan verici bir gösteri ortaya koydu: Hakiki sosyalizmin *mode composé*'sini[748].

"Koç ve Boğa", bu zarif dönüşü gerçekleştirmenin en iyi yolunun, New Yorklu "*Volks-Tribun*"a dair yazdığımız eleştiriyi basmak olduğunu düşündüler.[214] Gazeteye el yazması halinde gönderdiğimiz bu eleştiri gazete tarafından kabul edilmişti. Uzaklarda, Amerika'da yaşayan kendi Aslan'ına saldırmaktan geri durmayan "*Dampfboot*" (hakiki sosyalizmin *mode composé*'si *mode simple*'sinden daha büyük bir küstahlıkla hareket ediyor) aşağıdaki insan sever notu yukarıda sözü edilen eleştiriye ekleyecek kadar da uyanıktı üstelik:

> "Şayet yukarıdaki makaleyi 'Dampfboot'un bir *özeleştirisi* (?!) olarak görmek isteyen olursa, buna itirazımız yok."

Böylece, hakiki sosyalizmin *mode composé*'si yeterince uygun bir başlangıç

yapmış oldu ve artık yeni yolunda dörtnala ilerlemektedir. Doğası itibarıyla savaşçı bir yaratık olan Koç'un şimdiye kadarki mülayim eleştiri tarzıyla tatmin olması beklenemez. Vestfalyalı kuzu sürüsünün yeni kösemeni, tüm uzuvlarını dolaşan dövüşme arzusuyla yanıp tutuşmaktadır ve daha pısırık olan yoldaşları onu engelleyemeden boynuzlarını aşağıya indirip Hamburg'daki Dr. Georg Schirges'in üzerine çullanır. Eskiden "*Dampfboot*"un dümencileri Dr. Schirges'e öyle kötü gözle bakmazlardı; ama artık durum değişti. Zavallı Dr. Schirges, hakiki sosyalizmin *mode simplicissimus*'unu[749] temsil ediyor ve kısa süre öncesine kadar onunla paylaştığı bu basitliği *mode composé* bağışlamıyor. "*Dampfboot*"un Eylül 1846 sayısında (sf. 409-414) Koç'un en acımasız boynuz darbeleriyle onun "*Atölye*"sinin[215] duvarında gedikler açılmasının nedeni budur. Gelin bir an için bu gösterinin tadını çıkaralım.

Bazı hakiki sosyalistler ve *soi-disant*[750] komünistler, bildikleri kadarıyla Fourier'in burjuva yaşam koşullarına yönelik parlak hicivlerini, Alman burjuvazisinin ahlakçı diline tercüme ettiler. Bu vesileyle geçtiğimiz yüzyıl aydınlanmacılarının ve fabl yazarlarının zaten bildikleri zenginlerin talihsizliği teorisini keşfettiler; dolayısıyla da en bitip tükenmez ahlaki tiratlar için gerekli malzemeyi bulmuş oldular. Hakiki doktrinin sırlarına henüz yeterince vakıf olmayan Dr. Georg Schirges, "zenginlerin de tıpkı yoksullar gibi mutsuz olduklarını" kesinlikle düşünmemektedir. Bu nedenle, Vestfalyalı kösemen ona, "bir piyango kazanarak ... dünyanın en mutlu mesut kişisi haline gelebilecek birinin" hak ettiği türden hiddetli bir tos vuruyor.

> "Evet", diye haykırıyor bizim Stoacı Koç'umuz, "Bay Schirges'e rağmen mal mülkün insanları mutlu etmeye yetmediği, zenginlerimizin büyük bir bölümünün kendilerini hiç de mutlu hissetmediği doğrudur." (Haklısınız dürüst Koç, sağlık, altınla tartılamayacak kadar değerli bir hazinedir). "Zengin insan açlık çekmese de, soğuğa maruz kalmasa da onu etkileyen, kaçıp kurtulamadığı" (özellikle de ölüme karşı henüz bir deva bulunmuş değil) "başka kötülükler vardır." (Örneğin zührevi hastalıklar, aralıksız yağan yağmur ve Almanya'da da arada bir çekilen vicdan azapları.) "Pek çok ailenin özel hayatına bir göz atıldığında... her şeyin köhnemiş ve çürümüş olduğu görülür... Koca tamamen borsaya ve ticari ilişkilere gömülmüştür." (*beatus ille qui procus negotiis*[751] – zavallının hâlâ birkaç çocuk yapmaya zaman bulabilmesi şaşırtıcıdır) ... "paranın kölesi durumuna düşmüştür" (vah zavallı!), "İçi boş kadın" (hamile olmadığı zamanlarda) "salonlarda boy gösteren bir sosyete kadını ya da yemek yapmak, çamaşır-bulaşık yıkamak ve çocuk bakmak dışında

hiçbir şeyle ilgilenmeyen iyi bir ev kadını olarak yetiştirilmiştir" (Koç'umuz hâlâ *"zenginler*"den mi söz ediyor?) "ve olsa olsa dedikodu yapmakla ilgilenmektedir." (görüldüğü üzere, "iyi ev kadını"nın "ilgilendiği" şeyler için en uygun fırsatların sunulduğu Alman topraklarındayız hâlâ; son derece "mutsuz" olmak için yeter de artar.) "Bu arada ikisi sürekli birbiriyle savaş halindedir... ebeveynlerle çocuklar arasındaki bağ bile toplumsal koşullar yüzünden çoğu zaman kopuktur." vs. vs.

Yazarımız en büyük ıstırabı unuttu. Her bir "zengin" Alman aile babası ona, evlilikteki geçimsizliğin zamanla bir ihtiyaç haline geldiğini, hayırsız çocukların Batavia'ya[752] gönderilip orada unutulmalarının mümkün olduğunu ama hırsızlık meraklısı ve asi uşakların katlanılamaz ve genel olarak sıradan kadın ile erkekler arasında artan ahlaki çöküntü karşısında artık neredeyse kaçınılmaz bir "musibet" haline geldiğini söyleyebilirdi.

Eğer Paris'te Bay Rotschild, Bay Fulchiron ve Bay Decazes, Londra'da Samuel Jones Lloyd, Baring ve Lord Westminster "zengin"lerin çektiği sıkıntılara dair bu satırları okumuş olsalardı, iyi yürekli Vestfalyalı Koç'a acırlardı!

"Ama bu sırada, koşullarımızın oluşturduğu baskının" (bilhassa inç kare başına düşen 15 librelik basınç) "yoksulun üzerine bindiği şiddette olmasa da zenginin de sırtına yüklendiği *kanıtlandığında*" (yukarıda görüldüğü üzere) "ortaya çıkan sonuç, genel olarak içinde bulunduğumuz ilişkiler ve koşulların ortaya çıkardığı sonuçla aynıdır: Ona ulaşma çabasında olan herkes için aydınlanma." (Öyle görünüyor ki, hakiki sosyalizmin *mode composé*'sinden *mode simple*'sine oranla neredeyse daha az şey "çıkıyor".) "Zenginin memnuniyetsizliğinden *elbette* proleterin lehine bir devrim doğmayacaktır, bunun için devasa dürtülere" (bilhassa divitlere[753]) "ihtiyaç vardır. 'Siz milyonlar, sarmalanın tüm dünyanın bu öpücüğüyle'[216] de mesele hallolmuş değildir; *ama* aynı şekilde, yamalarla ve palyatif önlemlerle" (yukarıda bahsedilen mutsuz ev hayatında barıştırma girişimleri mesela) "didinip uğraşıp bunun ötesindeki esas olanı, gerçek reformları" (boşanmalar olsa gerek) "tamamen unutmanın da faydası yoktur."

Yukarıda geçen "elbette"nin ardından gelen "de" ve "ama aynı şekilde" ile arasındaki bağlam, basit hakiki sosyalizmden bileşik olanına geçişin, bir Vestfalyalının kafasında yarattığı kargaşanın "elbette" içler acısı bir örneğini sunuyor. Bir sonraki sayfada (sf. 413) "politik gelişkinliğe ulaşmış ülkelerde...

her tür sınırlamanın olmadığı bir durumun söz konusu olduğu"nu okuduğumuzda "da" kederimiz hafiflemeyecek; "ama aynı şekilde" bu aynı sayfaya göre "Egoizmin ... devrimin en parlak devrinde, meclis döneminde bile *cezalandırılmasının nadir olmaması*" da –muhtemelen falakayla– Vestfalya sosyalizminin tarih bilgisinin lehine değildir. Ancak "'bizim Koç'un diğer faaliyetlerinden daha iyisini beklememiz için bir neden yok. Dolayısıyla ona muhtemelen öyle hemen dönmeyiz."

Gelin bunun yerine Boğa'ya bir bakalım. O, bu aralar "Dünya Olayları"yla[217] meşgul olmaya başladı. 421. sayfada da (1846 Eylül sayısı) "yalnızca ortaya atılması gereken bir sürü soruyu" ortaya atmakta ve "*Charivari*"ye[754] göre Bay Guizot'nun "büyük" diye nitelendirdiği politikanın içine balıklama dalmakta. Burada da basit sosyalizmin önceki dönemine göre ilerleme aşikâr. Birkaç örnek:

Prusya hükûmetinin içinde bulunduğu mali sıkıntılar nedeniyle bir anayasa kabul etmeye kolayca zorlanabileceği söylentisi Vestfalya'ya ulaştı. Aynı sırada gazeteler Berlin borsasındaki mali sıkıntılara dair haberler yayınlıyordu. Politik ekonomisi zayıf Vestfalyalı koşum hayvanımız, Berlin *hükûmetinin* mali sıkıntısıyla Berlinli *commerçant*'ların[755] tamamen farklı nitelikteki mali sıkıntısını *tout bonnement*[756] özdeşleştiriyor ve aşağıdaki derinlikli hipotezi geliştiriyor:

> "...belki bu yıl eyalet zümre temsilcileri, imparatorluk zümre temsilcileri halinde toplanacak. Zira mali sıkıntı hâlâ olduğu gibi sürüyor, banka da buna bir çözüm bulabilecekmiş gibi görünmüyor. *Evet*, hatta planları hazırlanmış ve yapımına başlanmış olan demiryolu yapımları bile para sıkıntısı nedeniyle ciddi anlamda tehlikeye girebilir. O zaman bu durumda devlet kolayca" (*o sancta simplicitas!*[757]) "tek tek hatların yapımını üstlenmeye sevk edilebilir" (son derece zekice) "ki bu yine borçlanmaya gitmeden mümkün değildir."

En son söylenen çok doğru. Akıllı uslu Vestfalya'da gerçekten hâlâ babacan bir hükûmet altında yaşanıldığında inanılıyor. Bizim aşırı *mode composé* sosyalistimiz bile Prusya hükûmetinin, sırf bir dış borçlanmayla Berlin borsasının müşkülüne çare bulmak için bir anayasa kabul edecek kadar naif olduğuna inanıyor. Mübarek kör inanç!

Ama Vestfalyalı koşum hayvanımızın keskin burnu en büyük maharetini dış politika üzerine yaptığı yorumlarda gösterdi. Birkaç ay önce hakiki sosyalizmin *mode composé*'si, okurun neşelenmesi maksadıyla aktarmak istediğimiz Paris ve

Londra menşeli yeni gizemlerin kokusunu aldı:

*Eylül sayısı*:

> Fransa – "Kabine seçimlerden zaferle çıktı, başka türlüsü de beklenmiyordu zaten." (Bir Vestfalyalı ne zaman "beklenen"den "başka" bir şey bekledi ki?) "Varsın yolsuzluğun tüm manivelaları harekete geçmiş olsun, varsın Henri suikasti... yeter; *eski* muhalefet (Thiers, Barrot) hatırı sayılır bir bozguna uğradı. *Ama* Bay Guizot da bundan böyle artık böyle sağlam, muhafazakâr ve bakanları *quand même*[758] onaylanan bir partinin desteğine güvenemeyecek; *zira* muhafazakâr parti de ikiye bölündü: 'Débats' ve 'Epopue' dergilerine sahip *conservateurs bornés*[759] ve yayın organı 'Presse' olan *conservateurs progressifs*[760]." (Boğa, ilerici muhafazakârlık terimini *ilk kez* kullanan kişinin, Lisieux'deki[218] seçmenlerine seslenirken Bay Guizot'nun bizzat kendisi olduğunu unutuyor sadece.) "*Genel olarak*" (burada, yukarıda Koç'ta da gördüğümüz o garip kelalakalık işte yine başlıyor; "başka türlüsü de beklenmiyordu zaten") "sadece, Thiers'in mi yoksa Guizot'nun mu bakan olacağı etrafında dönen soyut politik parti meseleleri" (buna Vestfalya'da "soyut politika parti meseleleri" denir ve orada hâlâ, Fransa'da şimdiye dek meselenin "sadece bunun etrafında döndüğü"ne inanılır"!) "muhtemelen biraz arka plana atılacaktır. İktisatçılar Blanqui, ... kabineye seçildiler ve onlarla birlikte muhtemelen orada" (Vestfalyalıların aydınlanması adına) "iktisadi sorunlar da gündeme gelecektir." ("orada" şimdiye dek "gündemde" olan "sorunlar" hakkında Vestfalya'da nasıl bir tasavvur vardı kim bilir!) (sf. 426, 427)

Soru: İngiliz aristokrasisi askerlere kırbaç cezasında neden ısrar ediyor? Cevap:

> "Dayak kaldırılmak isteniyorsa eğer, o halde başka bir askerlik sistemi getirmek gerek; ve eğer *daha iyi askerlere sahip olduğunuzda, o halde* mevkilerini rüşvete ya da kayırmacılığa değil hizmetlerine borçlu olan *daha iyi subaylara da ihtiyacınız olur* (!!). *Bu nedenle* aristokrasi 'kırbaç cezasının kaldırılması'na karşı, çünkü bu şekilde yeni bir mevzisini, 'genç evlatları'nın iaşesini kaybetmiş olacak. Ne var ki orta sınıf adım adım kendi çıkarını takip ediyor ve bu konuda da zaferi o kazanacak."

(Ne efsane ama! İngilizlerin Hindistan'daki, Afganistan'daki vs. seferleri, bugün "daha iyi subaylara ihtiyaç" duymadıklarını kanıtlıyor. İngiliz orta sınıfı

da ne daha iyi subaylar, ne başka bir askerlik sistemi istiyor, ne de kırbaç cezasının kaldırılmasıyla çokça ilgileniyor. Ama "*Dampfboot*" bir süredir İngiltere'de orta sınıf ile aristokrasinin mücadelesi dışında hiçbir koku almıyor.) (sf. 428)

*Ekim sayısı*:

> Fransa – "Bay Thiers yıllarca kendisinin yayın organı olan 'Constitutionel'i kaybetti, gazete muhafazakâr bir vekil tarafından satın alındı ve şimdi yavaş yavaş ve sezdirmeden" (elbette yalnızca hakiki sosyalizmin *mode composé*'sinin "sezebildiği" bir durum) "muhafazakâr kampa geçiş yapıyor. Daha önce de, üstüne fazla gelinirse 'National'daki eski kalemini yeniden eline alacağı tehdidini savuran Bay Thiers'in gerçekten de 'National'i satın aldığı söyleniyor şimdilerde."

(Ne yazık ki, "1830'un '*National*'i" meşruiyetçi ve Orleancı bir *National*'dı; Bay Thiers'in 1846 yılında "gerçekten satın aldığı söylenen" "1834'ün '*National*'"inden çok farklıydı. Kaldı ki "*Dampfboot*" sorumsuz bir eşek şakasının kurbanı olmuştur. İyilik davası düşmanı vicdansız zalimin biri, "*Corsaire-Satan*"ın[219] birkaç sayısını çaktırmadan editörün elinin altına sokuşturuvermiş ve şimdi "*Dampfboot*", Vestfalyalı okurlar için kesinlikle ahlaki yeterliliğe sahip olmayan bu gazetede yer verilen güncel dedikoduları *bona fide*[761] kehanet olarak aynen basmaktadır. Gerçekten de *"Dampfboot*", "*Corsaire-Satan*"ın yüce basın ahlakına ve bilincine hiç değilse kendisi kadar sahip olduğundan nasıl kuşku duyabilirdi ki?)

> "Bay Thiers'in bu adımla cumhuriyetçilerin safına geçip geçemeyeceğini zaman gösterecek."

Dürüst *Çerusker*, bu "...ip ...meyecek"i "*Corsaire*"e borçlu değilsin sen; *cela sent la forêt teutobourgienne d'une lieue!*[762] Buna karşılık, ticaret özgürlüğünden yana olan *"Corsaire*"nin kendisini Fransa'da *libre échange*[763] lehine ajitasyona –kesinlikle söz konusu olmayan– bir başarı ve önem payesi biçmeye sevk etmesine izin veriyor.

> "Bu nedenle tüm sanayileşmiş ülkelerin İngiltere'yle aynı yolu izlemeleri ve aynı hedefe ulaşmaları gerektiğine dair öngörümüz... demek ki çok da yanlış değilmiş; zira şimdi gerçekleşmekteler. Ve demek ki biz 'pratikten uzak teorisyenler', *gerçek koşulları*" (Yaşasın!) "en az, pratik koşullar konusundaki deneyimleri ve bilgileriyle böbürlenmeyi pek bir seven 'pratikçiler' kadar biliyormuşuz ve onlardan daha iyi

yorumluyormuşuz."

Talihsiz Teutoburglu "teorisyenler"! Siz "*Corsaire-Satan*"ın "gerçek koşulları"ndan bile bi"haber"siniz! (Bu güzellikler 479. sayfada geçiyor.)

*Kasım sayısı*:

> Fransa – "Âlimler, sık sık tekrarlanan sellerin neden kaynaklandığına boşuna kafa patlatıyorlar. Geçmişte *akademinin yetkili kararıyla* dağlardaki uğuldayan ormanlar *musibetin nedeni* oldukları gerekçesiyle kesildiler, ardından yeniden yerlerine dikildiler ama musibette değişen bir şey olmadı." (sf, 522)

"Âlimler boşuna kafa patlatıyor"muş; oysa en büyük saçmalık şurada gizli: 1. Vestfalyalı, Fransa'da akademinin yetkili kararlar alabildiğine ve ormanları yerle bir ettirebildiğine inanıyor; 2. ormanların kereste ve bu kerestenin satışından elde edilecek gelir uğruna değil de seller nedeniyle kesildiğine inanıyor; 3. âlimlerin bu sellerin nedenlerine dair kafa patlattıklarına inanıyor; 4. bir zamanlar sellerin müsebbibi olarak ormanların görüldüğüne inanıyor, oysa Fransa'da her çocuk tam da ormanların *yok edilmesinin* sellere neden olduğunu bilir ve 5. ormanlık arazilerin yeniden ağaçlandırıldığına inanıyor; oysa tam da Fransa'da, ormanların ihmali ve ormanların giderek daha çok yok edilip yeniden ağaçlandırma konusundaki ihmalkârlıktan hiçbir yerde olmadığı kadar çok şikâyet edilmektedir. (Karşılaştırmak için ayrıca "*Réforme*", "*National*", "*Démocratie pacifique*" ile 1846'nın Ekim ve Kasım aylarında yayınlanan diğer muhalif gazetelere bakınız.) Vestfalyalı Boğa, her bakımdan talihsiz. "*Corsaire-Satan*"ı takip ettiğinde de, kendi dehasının yolunda gittiğinde de sarpa sarıyor.

İkinci kuvvete çıkmış hakiki sosyalizm, gördüğümüz gibi, yüksek siyaset alanında büyük işler başardı. Ne büyük basiret, "Dünya Olayları" üzerine önceki makalelerle karşılaştırıldığında ne muazzam bir öngörü! "Gerçek koşullar" hakkında ne dört dörtlük bir bilgi! Bununla birlikte "*Dampfboot*" açısından en önemli "gerçek koşul" Prusyalı kraliyet subaylarının konumudur. Bir süredir Alman süreli basınında boy göstermesi kaçınılmaz olan Teğmen Anneke, kılıç taşıma üzerine Bielefeld Müzesi'nde yürütülen önemli tartışma, bu tartışma dolayısıyla haysiyet divanlarında görülen davalar vs. Ekim ve Kasım sayılarının ana içeriğini oluşturmaktadır.

Ayrıca, hayata geçmeyen "*Deutsche Zeitung*" ile 17. yüzyılda yok olan, Monteil'in tasvir ettiği Fransız Dilenciler Krallığı[220] ve aynı ölçüde "gerçek" olan başka koşullar hakkında da ilginç bilgiler ediniyoruz. Zaman zaman

bunların arasında, hâlâ tamamen hakiki sosyalizmin *mode simple*'sini temsil eden ve onun tüm söylemlerini muazzam bir fütursuzlukla üst üste yığan bir çarpı işareti[221] geziniyor: Alman teorisi ile Fransız pratiği birleşmeli, hümanizmin hayata geçirilebilmesi *için* komünizm hayata geçirilmeli (sf. 455-458) vs. Geçmişe ait benzer kalıntılar zaman zaman bizzat Koç'un, hatta Boğa'nın da ağzından kaçsa bile, bu, "gerçek koşullar"ın ilahi uyumuna en ufak bir biçimde halel getirmez.

Şimdi, komutasının uzağına düşüp kutsal Wupper vadisinde devasa bir Nemesis'in[222] iç etekliğinin altına sığınmış olan bir müfrezenin geçirdiği evrimleri izlemek üzere, Westfalya ordusunun ana gövdesini bir tarafa bırakalım. Bay Fr. Schnake isminde biri, hayli uzun bir süredir *Perseus* rolünde halkın önüne çıkıp "*Gesellschaftsspiegel*"in Gorgon kalkanını[223] tutmaktadır; ve bunda öylesine başarılı oldu ki yalnızca izleyici *Gesellschaftsspiegel* karşısında değil *Gesellschaftsspiegel* de izleyici karşısında uyuyakaldı. Bizim Perseus'umuz bir şakacıdır. Bu imrenilecek sonucu elde ettikten sonra (son sayının son sayfasında) 1. *Gesellschaftsspiegel*'in ebedi uykuya daldığını; 2. gecikmelerden kaçınmak için onu bundan böyle *posta* yoluyla edinmenin en iyisi olduğunu belirtir ve böylece son baskı hatalarının düzeltmelerini yayınlayarak sahneden ayrılır.

"Gerçek koşullar"ın bu göz önüne alınışından da anlaşılacağı üzere, burada da hakiki sosyalizmin *mode composé*'siyle karşı karşıyayız. Bu arada Koç ve Boğa ile bizim Perseus arasında önemli bir fark var. Koç ile Boğa'nın "gerçek koşullar"a, yani Vestfalya'daki ve genel olarak da Almanya'daki koşullara mümkün olduğunca bağlı kaldıklarını unutmayalım. Bunun kanıtı, Koç'un yukarıdaki sızlanma sahnesidir; bunun kanıtı, Boğa'nın Alman siyasi hayatına dair yukarıda yer veremediğimiz hoş tasvirleridir.

Onlar *mode simple*'den yeni mevzilerine geçerken bilhassa basit, kaba küçük burjuvalığı, Alman gerçekliğini beraberlerinde götürdüler; insanı, Alman teorisini vs. geçerli kılma işini ise çeşitli çarpım işaretlerine ve diğer tali yıldızlara devrettiler. "*Gesellschaftsspiegel*"de durum bunun tam tersidir. Burada ordu komutanı Perseus, sömürüsünü tebaasına bıraktığı küçük burjuva gerçekliğini olabildiğince terk eder ve efsaneye sadık kalarak kendini Alman teorisinin yüce semalarına fırlatır. Çok daha kesin bir noktada durduğundan "gerçek koşullar"a yönelik birtakım küçümsemeler ortaya koyması daha kolaydır. Doğrudan doğruya Vestfalyalı yıldızlar *mode composé*'yi temsil ediyorsa, Perseus da *tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne*'dir[764]. En

cüretli ideolojik uçuşu sırasında dahi daima "maddi temel" üzerinde durur ve bu sağlam iskele ona çarpışma anında, Gutzkow, Steinmann, Opitz beyler ve daha başka önemli şahsiyetlerin yıllar sonra bile unutmayacakları cesareti verir. Ne var ki bizim Perseus'umuzun "maddi temeli" asıl olarak aşağıdakilerden[224] ibaret:

> 1. "Ancak toplumumuzun *maddi temeli* olan özel kazancın ortadan kaldırılmasıyla birlikte insan da başka bir insan haline gelecektir." (Sayı X, sf. 53)

Bu kadim düşünceyi sık sık dile getiren *mode simple*, özel kazancın bizim toplumumuzun maddi temeli olduğunu bir bilseydi eğer, o zaman *mode composé* olan kendisi olacaktı ve Perseus'umuzun himayesi altında takva ve saygınlık içinde sakin ve mütevazı bir yaşam sürmeye devam edebilirdi. Ne var ki bu şekilde bizzat kendisi maddi bir temelden yoksundu ve onun şahsında uzak görüşlü Goethe peygamberin yazdıkları gerçekleşti:

Yoksa eğer *kıçı*,
Nasıl otursun kıymetli beyimiz?[225]

Bu temelin, özel kazancın, ne kadar "maddi" olduğu ayrıca aşağıdaki pasajlar da ortaya koyuyor:

> "Egoizm, özel kazanç," (demek ki bunlar özdeş ve buna göre 'egoizm' de bir '*maddi temel*'dir) "dünyayı 'Herkes kendisi için' ilkesiyle tarumar ediyor vs. (sf. 53)

Yani, "maddi" olgularla değil de manevi "ilkeler"le "tarumar eden" bir "*maddi temel*". Sefalet bilindiği gibi, (eğer bilmeyen varsa hâlâ, Perseus sözü edilen yerde bizzat açıklayacaktır kendisine) "toplumumuz"un bir yüzüdür. Fakat, diye öğreniyoruz, "maddi temel, özel kazanç" değil, *au contraire*[765] *"transzendenz*[766] düşürmüştür insanlığı sefalete". (sf. 54 ....her üç alıntı da aynı makaleden.)

Dileriz ki "aşkınlık", "maddi temelin" talihsiz Perseus'u içine "düşürdüğü" yoksulluktan bir an önce kurtarsın.

> 2. "Gerçek kitle de bir düşünceyle değil, "iyi kavranmış çıkarlar"la harekete geçirilir... Sosyal devrimde... muhafazakâr partinin egoizminin karşısına, kurtarılmaya ihtiyaç duyan halkın" (Kurtarılmaya ihtiyaç duyan bir halk devrim yapıyor!) "*daha kıymetli* egoizmi çıkacak" ... "işte o halk, *ahlaki* bir güç ve aralıksız bir çabaya dayanarak ve sayesinde

kendisinin 'iyi kavranmış çıkarları' doğrultusunda özel şahısların münhasır, vahşi çıkarlarına karşı savaşır." (Sayı XII, sf. 86)[226]

"Kurtarılmaya ihtiyaç duyan" hiç kuşkusuz ahlaki bir güç ve aralıksız bir çabaya dayanarak ve sayesinde Perseus'umuzun "iyi kavranmış çıkarları", "muhafazakâr partinin egoizminin karşısına" sessizliğin "daha kıymetli egoizminin çıkarılması"ndan ibarettir; zira o, aynı zamanda hakiki sosyalizmin *mode composé*'sini kepaze etmeden "*tek bir* düşünceyi harekete geçirememektedir".

3. "Yoksulluk mülkiyetin bir sonucudur; bu, özel mülkiyettir ve doğası gereği münhasırdır"!! (XII, 79)[227]

4. "Burada *hangi birliklerin kastedildiği kestirilememektedir; ancak*, yazar kapitalistlerin egoistik birliklerini *kastediyorsa* eğer, *o halde* işverenlerin keyfi gücüne karşı zanaatçıların önemli birliklerini unutmuş demektir"!! (XII, 80.)

Perseus daha şanslı. Onun ne tür bir saçmalık meydana getirmek istediği "kestirilmemektedir", fakat yalnızca üsluptaki saçmalığı "*kastediyorsa*" eğer, o halde bir o kadar "önemli" olan mantıksal saçmalığı "unutmuş" demektir. Birlikler konusuna gelmişken, 84. sayfada, proleter bilincini yükselten ve mevcut koşullara karşı enerjik (!), proleter (!), bütünlüklü (!!!) muhalefeti geliştiren *sözcüğün gerçek anlamıyla birlikler* hakkında bilgilendirildiğimizi de belirtelim.

Yukarıda daha önce Bay Grün'le ilgilendiğimiz yerde, hakiki sosyalizmin anlaşılamayan gelişmeleri, tek tek sloganları ve söylemleri ezberlemek suretiyle kendine mal etme alışkanlığından söz etmiştik.[767] *Mode composé*'nin *mode simple*'den tek farkı, dolambaçlı yollardan elde edilip bu yüzden de alelacele mideye indirilen bu türden sindirilmemiş lokmaların daha fazla oluşu, ve bunun yol açtığı korkunç karın ağrısıdır. Vestfalyalılar, her lafta "gerçek ilişkiler"i, "politik ekonomi meseleleri" vb. nasıl saptadıklarını ve korkusuz Perseus'un "maddi temel", "iyi kavranmış çıkarlar" ve "proleter muhalefet" üzerinde nasıl gayret gösterdiğini gördük. Ayrıca, bu son andığımız ayna şövalyesi[768] "paranın feodalizmi" sözünü canının istediği gibi kullanmak üzere yanında taşıyor; ne var ki onu asıl sahibi Fourier'e bıraksaydı daha iyi ederdi. Bu parolanın ne anlama geldiğini kavramaktan o kadar uzak ki, XII. sayının 79. sayfasında bu feodalizmin "feodal aristokrasi yerine mülkiyet aristokrasisini yarattığını" öne sürüyor. Buna göre 1. "paranın feodalizmi", yani "mülkiyet aristokrasisi" *kendi kendini* "yaratmaktadır"; ve 2. "feodal aristokrasi" bir "mülkiyet aristokrasisi"

değildi. Daha sonra 79. sayfada "*paranın* feodalizmiyle" (yani *daha küçük kapitalistleri ve sanayicileri* kendilerine –konudan kopmamak adına– vassal yapan bankerlerin feodalizmi) "sanayi feodalizminin" (onun vassalları da *proleterler*dir) "sadece *bir ve aynı* şey olduğunu söylüyor.

"Maddi temel"e, ayna şövalyesinin aşağıdaki isteği de teklifsizce eklenmektedir; ki bu istek Vestfalyalıların, Fransız Temsilciler Meclisi'nin, onların yani Teutoburgluların bilgilendirilmesi için bir iktisat semineri vermeleri doğrultusundaki sevinçli umudunu hatırlatıyor:

> "Yalnız, (New York) "Volks-Tribun"un bize gönderilen sayılarında şimdiye dek... Amerika'nın *sanayisi ve ticareti* hakkında hemen hiçbir şey öğrenemediğimizi belirtmek zorundayız... Amerika'nın sınai ve iktisadi koşulları hakkında –ki sosyal reform *işte*" (ay!) "her zaman bu koşullardan doğar– öğretici bilgi yok." vs. (X. sf. 56)[769]

Demek ki Amerika'da yaygın propaganda yürütmek isteyen bir gazete olan "*Volks-Tribun*" işini yanlış yaptığı için değil de, "*Gesellschaftsspiegel*"e, burada talep edilen biçimiyle elbette en ufak bir alakasının olmadığı şeyler hakkında "öğretici bilgiler" vermeyi ihmal ettiği için azarlanıyor. Perseus, ne yapacağını bilmediği "maddi temel"i tutup yakaladığından bu yana herkesten kendisine bu konuda bilgi verilmesini talep ediyor.

Ayrıca, Perseus bize bir de rekabetin küçük orta sınıfı yıkıma uğrattığını, "giyim kuşamdaki lüksün ... kullanılan ağır kumaşlar nedeniyle ... son derece sıkıntı verici" olduğunu (XII. sf. 33 – Perseus, saten bir elbisenin zırhlı bir giysi kadar ağır olduğuna inanıyor herhalde) ve daha birçok şey anlatıyor.

Ve Perseus'umuzun tasavvurlarındaki "maddi temel"in ne olduğu konusunda okurda bir soru işareti kalmaması için X. sayının 53. sayfasında şöyle deniyor:

> "Bay Gutzkow, *mekruh Fransız* komünizmi, Babeuf, Cabet ...'e dair anıları yoluna çıkmaması için her şeyden önce Alman bilimiyle tanışsa iyi eder."

52. sayfada ise:

> "*Alman* komünizmi *emek* ve *hazzın özdeş* olduğu ve artık *dışsal ücret* aracılığıyla birbirinden ayrı olmadıkları bir toplum ortaya koymak istiyor."

Yukarıda hem "Alman toplum bilimi"nin hem de "ortaya konulacak" toplumun

ne olduğunu gördük. Ne var ki, kendimizi en iyi toplumda gördüğümüzü söyleyemeyiz.

Ayna şövalyesinin yoldaşlarına gelecek olursak, onlar son derece sıkıcı bir "toplum" "ortaya koyuyorlar". Onlar bir süre Alman kasabalısı ve köylüsünün alınyazısını oynamaya niyet ettiler. *Gesellschaftsspiegel*'in bilgisi ve iradesi dışında hiçbir kiremitçi çatıdan düşmediği gibi hiçbir çocuk da suya düşmedi. Neyse ki, bu rekabetin kendileri için riskli bir hal almaya başlayan köy gazetelerinin şansına Ayna Kardeşliği söz konusu yorucu faaliyete çok geçmeden son verdi, bitkin düşüp birer birer uykuya daldılar. Onları uykularından uyandırıp dergiye taze kan zerk etmek için her yöntem denendi, ama nafile; Gorgonlar kalkanının[223] taşlaştırıcı etkisi dergi elemanlarına da sirayet etti. Sonunda Perseus'umuz elinde kalkanı ve "maddi temeli"yle bir başına, "cesetler arasında çarpan tek yürek"[228] olarak kalakaldı. Devasa Nemesis'in akıl almaz kaba gövdesi parçalanıp yıkıldı ve "*Gesellschaftsspiegel*"in varoluşu sona erdi.

Külleri huzur içinde yatsın! Biz bu arada yönümüzü değiştirelim ve Kuzey Yarımküreye komşu olan bir bölgede başka, daha aydınlık bir takımyıldızına bakalım. Parlak kuyruğuyla Ursa Major, *Büyük Ayı* ya da Ayı-binbaşısı[770] Püttmann bize ışıklarını saçmaktadır. Ona yedi yıldızlı burç da denir, çünkü gerek duyulan yirmi formayı[229] elde etmek için daima diğer yıldızlarıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Cesur bir savaşçı! Gökyüzü haritasındaki dört ayaklı eski konumundan sıkılıp arka ayakları üzerine dikildi ve yazıldığı gibi kendisini donattı: Haydi; olabildiğince düşük üretim maliyetle propaganda yürütebilmek için kişilik üniformasını üzerinize geçirin artık ve fikir kuşağını belinize sarın; yaldızlı apoletleri takıverin omuzlarınıza ve üç köşeli şapkanıza coşkuyu yerleştirin; erkeksi göğsünüze üçüncü sınıf fedakârlık nişanı takın; despotizme duyduğunuz öfkeyle zehirli kargıyı kuşanın ve çizmelerinizi geçirin ayaklarınıza[771]. Böylece giyinip kuşanmış olan binbaşımız, taburunun karşısına çıkar, kılıcını çeker ve emir verir: "Dikkat!" Ardından da şu konuşmayı yapar:

Askerler! Şuradaki yayınevinin yüksek penceresinden kırk *Louisd'ore* size bakıyor![772] "Toplumsal genel reform"un kahraman savunucuları etrafınıza bakın; güneşi görüyor musunuz? Bu Austerlitz güneşidir askerler, bize zaferi müjdeliyor![773]

> "*Yalnızca yoksullar* ve *dışlanmışlar*, *ihanete uğramışlar* ve *umutsuzluğa düşmüşler* için dövüştüğümüz bilinci, bize sonuna kadar gitmek için cesaret veriyor, korkusuz kılıyor. *Yarım* bir şey değil

> savunduğumuz, *belirsiz* bir şey değil" (daha çok tamamen zihni bulanık bir şey) "istediğimiz; işte bu nedenle kararlıyız ve her şeye rağmen *halka*, *ezilen halka* daima sadık kalacağız!" (*Renanya Yıllıkları*, II. Cilt, Önsöz)

Silah Omza! – Dikkat! – Silah Göster! Yaşasın, Babeuf'e göre gözden geçirerek 14 bölüm ve 63 savaş makalesinde tasarladığımız yeni toplumsal düzen!

> "Nihayetinde, olayların bizim söylediğimiz gibi olup olmayacağının elbette bir önemi yoktur. Ama düşmanın sandığından, şimdiye kadar olanlardan farklı olacak! Yüzyıllar içerisinde aşağılık bir çalışmayla halkların ve insanların yıkımı için tüm hain kurumlar yok olacak! (*Renanya Yıllıkları*, II, sf. 240)

Kahretsin! – Dikkat! – Silah Omza! – Sola Dön! – Silah İndir! – Rahat! – Hazırol! – İleri Marş! Ama ayı, doğası gereği hakiki bir Alman hayvanıdır. Bu konuşmayla genelden coşkulu bir "Yaşasın!" haykırışı aldıktan ve böylece yüzyılımızın en kahramanca eylemlerinden birini gerçekleştirdikten sonra evine gidip oturur ve yumuşak, duyarlı kalbinin dizginlerini serbest bırakarak "ikiyüzlülük" üzerine uzun ve dokunaklı bir ağıt yakar (*Renanya Yıllıkları*, II, sf. 129-149). Bencillik kurdunun bedeni ve ruhu içten içe kemirip çürüttüğü çağımızda –ne yazık ki!– göğüslerinin içinde çarpan sıcak bir kalp bulunmayan, gözleri asla bir merhamet damlasıyla ıslanmamış olan, ıssız kafataslarının içinde insanlık tutkusunun parlak coşku şimşeği hiç çakmamış olan bireyler vardır. Okur, eğer böyle biriyle karşılaşırsan, ona Büyük Ayı'nın "İkiyüzlülük"ünü okut; işte o zaman ağlayacak, ağlayacak, ağlayacaktır! İşte o zaman kendisinin ne kadar yoksul, sefil ve çıplak olduğunu görecektir, çünkü ister teolog olsun, ister avukat, fizikçi, devlet adamı, tüccar, süpürge imalâtçısı veya loca görevlisi, burada her zümre için kendi hususi ikiyüzlülüğünü hususi olarak ifşa edilmiş bulacak. Eğer bu onun pişmanlık duymasını ve doğru yola girmesini sağlamazsa, o adam Büyük Ayı'nın çağında doğmuş olmayı hak etmemiş demektir. Gerçekten de, bu kötü dünyanın ikiyüzlülüğünün böyle milim milim izini sürüp ortaya çıkarmak için dürüst ve İngilizlerin dediği gibi "sofistikesizleşmiş" bir *ayı* olmak gerekir. Büyük Ayı ne yana dönse her yerde ikiyüzlülükle karşılaşıyor. Selefinin "Lilis Park"ta[230] başına gelen, onun da başına geliyor.

Ha işte! Köşede böyle dururum

Ve uzaktan vakvaklarını duyarım,

Kanat çırpıp uçuşmaları görürüm,

Arkamı mı döndüm

Ve brumm,

Ve biraz geriye koşarım,

Ve etrafıma bakarım

Ve Brummm,

Ve yine biraz koşarım

Ve sonunda yine de geri dönerim

Elbette, çünkü günümüzün baştan aşağı çürümüş toplumunda ikiyüzlülükten kaçmak ne mümkün! Ama çok üzücü!

> "Herkes alaycı, kibirli, riyakâr, kötücül ya da her nasıl istiyorsa öyle olabilir, çünkü *münasip* kılıfı bulunmuştur." (sf. 145)

Hakikaten de ümitsizliğe düşülecek bir durum, hele de Ursa Major'sanız!

> Ve "ne yazık ki *aile* de yalanla lekelenmiştir... yalanlar zinciri ailenin tam ortasından geçerek nesilden nesile aktarılmaktadır."

Alman anavatanının aile reislerinin vah haline! Hem de üç kez vah haline!

Sonra birden öfkeyle köpürmeye başlar
Soluyan burnundan güçlü bir ruh püskürür
Vahşi özünü dışa vurur –

ve Ursa Major tekrar arka ayakları üzerinde dikilir:

> "Bencillik laneti! İnsanların başları üzerinde nasıl da korkunç bir şekilde uçuşup duruyorsun! Siyah kanatlarınla... kulak tırmalayan ötüşünle... Bencillik laneti!... Milyonlarca ve milyonlarca zavallı köle... yakınıp sızlanarak... hıçkırıp ağlayarak ... Bencillik laneti!... Bencillik laneti!... Baal rahipleri çetesi... zehirli hava... Bencillik laneti! Bencillik canavarı!..." (sf. 146-148)

Hizmet etmeye alışkın değil
İnatçı boynum nazlanıyor
Desteklere dayanmış sıska ağaçlar
Bir bir alay ediyor! Bowlinggreen'den[774],
Güzelce biçilmiş çimlerden kaçıyorum;
Şimşir ağacı arkamdan nanik yapıyor,
..........................................
Ölesiye çalışıyorum, yeterince bitkin düşünce
Atıyorum kendimi yapay çavlanların kıyısına
Yarı ölü halde kıvranıyor, ağlıyorum
Kendimi oradan oraya atıyorum
Ne yazık! Çilemi duyan
Sadece porselen dağ perileri!

Tüm bu velveledeki en büyük "ikiyüzlülük", yavan edebi söylemler ve roman anılarından derlenip toplanmış böyle bir ilahiyi, günümüz toplumundaki "ikiyüzlülüğün" bir tasviri olarak sunulmasında ve bu umacıya karşı, acı çeken insanlığın lehine sanki muazzam bir çaba veriliyormuş gibi yapılmasında yatar.

Yıldız haritasına az çok aşina olan herkes Ursa Major'un orada, elindeki tasmayla birkaç tazı dolaştıran *Bootes*[231] denilen sıradan görünümlü bir bireyle koyu bir muhabbet halinde olduğunu bilir. Bu muhabbet hakiki sosyalizmin gök kubbesinde, *Renanya Yıllıkları*'nın (II. cilt) 241-256. sayfalarında yeniden sahneye konur. *Bootes* rolünü, yukarıda "sosyalizm, komünizm ve hümanizm" başlıklı incelemeyi tartıştığımız Bay Semming üstlenmektedir. Böylece *Saksonya Grubuna* gelmiş oluyoruz ve Bay Semming bu grubun en nezih yıldızıdır; "*Sächsische Zustände*"[776] üzerine bir kitapçık yazması da bundandır.

Ursa Major, yukarıda belirtilen yerde bu kitapçık hakkında hoşnut bir homurtu çıkarıyor ve ondan "büyük bir keyifle"[232] birkaç sayfayı eksiksiz aktarıyor. Bu alıntılar, kitapçığı tamamen karakterize etmek için kâfi gelmekle kalmıyor, Bootes'in çalışmalarına yurtdışında ulaşmak imkânsız olduğundan çok da makbule geçiyor.

"*Saksonya'nın Halleri*"nde Bootes, spekülasyonunun yüksek doruklarından "gerçek koşullar"a inmiş olmasına rağmen, yine de bütün Saksonya grubuyla birlikte, tıpkı Ursa Major gibi, tüm varlığıyla hakiki sosyalizmin *mode simple*'sine aittir. Zaten *mode composé* genel olarak Vestfalyalılar ve ayna kardeşliğiyle, özel olarak da Koç, Boğa ve Perseus'la tükenmiştir. Dolayısıyla, Saksonya ve sonraki diğer tüm gruplar bize yalnızca yukarıda karakterize edilmiş olan *basit* hakiki sosyalizmin gösterdiği ileriki gelişmeleri sunmaktalar.

Yurttaş ve meşruti-Alman devleti modelinin betimleyicisi olarak Bootes, öncelikle tazılarından[777] birini çözüp *liberallerin* üzerine salıyor. Bu nefret kusan konuşmayı incelememiz gerekmiyor; zira bu da, hakiki sosyalistlerin bütün benzer tiratları gibi, Fransız sosyalistlerinin aynı konudaki eleştirilerinin sığ bir *Almanlaştırılmasından* başka bir şey değildir. Bootes, kapitalistlerle tam da aynı durumda. O, kendi sözleriyle ifade edecek olursak, "yabancı sermayenin *kör mirasının* bir sonucu olarak, Fransız işçileri" ile onların yazın alanındaki "temsilcileri" "tarafından üretilen ürünlere sahip" (*Renanya Yıllıkları*, II, sf. 256). Bunları Almanlaştırmaya kalkmadı bile; çünkü bu iş daha önce başkaları tarafından yapılmıştı (Karşılaştırma için bakınız: "*Alman Yurttaş Almanağı*"[163], "*Renanya Yıllıkları" I*, vs.). O bu "kör mirası" yalnızca salt Almanlara değil, özellikle *Saksonyalılara* özgü "körlüklerle" büyüttü. Nitekim 243. sayfada (age) liberallerin "retorik alıştırmalarını pratiğe geçirip mahkeme salonlarında nutuk çekebilmek için hukuki davaların halka açık" şekilde yürütülmesini savunduklarını söylüyor! Demek ki Bootes burjuvaziye, kapitalistlere vs. karşı tüm çabasına rağmen liberalleri hem bizzat onlar olarak, hem de onların paralı uşakları, *avukatları* olarak görmüyor.

Bizim Bootes'in liberalizmle ilgili keskin zekâlı araştırmalarının sonucu dikkate değer. Hakiki sosyalizm gerici politik eğilimini daha önce hiç bu kadar açık bir biçimde dile getirmemişti:

> "Ama siz ... vaktiyle bu liberal burjuvazinin sizi yönlendirmesine ve büyük kargaşaların içine sürüklemesine izin vermiş olan (1830'u düşünün) proleterler, dikkatli olun! Onların emellerine ve mücadelelerine destek olmayın... bırakın sırf kendi çıkarları için girdikleri bu kavgayı

> kendi başlarına versinler... En önemlisi, *hiçbir zaman politik devrimlere katılmayın*. Bunlar daima, iktidar hırsıyla yanıp tutuşan, egemen gücü yıkıp denetimi kendi eline almak isteyen, memnuniyetsiz bir azınlığın eseridir!" (sf. 245-246)

Bootes, Saksonya Kraliyet hükûmetinin takdirine nail olmak için en sağlam gerekçelere sahip ve onu ödüllendirebilecekleri en düşük nişan Sedefotu Tacı[233] olabilir ancak. Alman proletaryasının onun tavsiyesine uyduğunu düşünmek mümkün olsaydı, Saksonya feodal, küçük burjuva, köylü-bürokratik devlet modelinin varlığı uzun süreliğine güvence altına alınmış olurdu. Bootes, burjuvazinin *egemen olduğu* Fransa ve İngiltere için iyi olanın, burjuvazinin egemen olmaktan hâlâ çok uzak olduğu Saksonya için de iyi olması gerektiğini düşlüyor. Kaldı ki İngiltere'de ve Fransa'da bile her şeyden önce elbette yalnızca burjuvaziyi ya da onun bir kesiminin bir talebinden ibaret olan sorunlar karşısında proletaryanın ne kadar az kayıtsız kalabildiğini Bootes, her gün oralarda çıkan proleter gazetelerden okuyabilir. Örneğin İngiltere'de kilisenin devletten ayrılması, ulusal borca bir sözümona *equitable adjustment*[778] getirilmesi, dolaysız vergilendirme; Fransa'da ise oy hakkının küçük burjuvaziyi kapsayacak şekilde genişletilmesi, kentsel ticaret ayrıcalıklarının kaldırılması vs. bu türden sorunlardır.

En sonunda, Saksonyalılara özgü o "meşhur düşünce özgürlüğü kibirli bir sabun köpüğünden... söz dalaşı"ndan başka bir şey değildir; bununla hiçbir şey elde edilemeyeceğinden ve burjuvazinin ileriye tek bir adım atmış bile olmayacağından değil, "siz" liberaller "onunla hasta düşmüş toplumu temelden iyileştirmeyi beceremediğinizdendir." (sf. 249) Bu beceriyi ortaya koymaları da iyice zor, çünkü onlar toplumu hasta olarak bile görmüyorlar.

Bu konuda bu kadarı yeter. 248. sayfada Bootes ikinci ekonomik tazısının tasmasını çözüyor.

> Leipzig'de... "koca koca semtler *yeni* ortaya çıktı." (Bootes "*yeni*" ortaya çıkmayıp daha en başından itibaren *eski* "ortaya çıkan" semtler biliyor) "bu sırada meskenlerde sıkıntılı bir durum doğdu. Ortalama (!) fiyata konut yok. Her yeni bina inşacısı, yüksek getiri" (daha yüksek kira getirisi demek isteniyor!) "uğruna evini yalnızca büyük ev ekonomilerine göre düzenliyor. Sırf başka türlü konutlar olmaması nedeniyle bile kimi aileler ihtiyacı olduğundan ve ödeyebileceğinden çok daha büyük meskenler kiralamak zorunda kalıyor. *Böylece* borçlar, hacizler, protesto edilen senetler vs. artmaktadır!" (bu "!" ikinci bir (!) hak ediyor.)

"*Kısacası, orta tabakanın resmen ayağı kaydırılmak isteniyor.*"

Bu ekonomik tazının ilkel sadeliğine şapka çıkarmalı! Bootes, kültürlü Leipzig kentinin küçük burjuvazisinin bizim açımızdan son derece eğlenceli bir şekilde yıkıma sürüklendiğini görmektedir. "Türün kendi içindeki tüm farklılıklarının silindiği günümüzde" (sf. 251) onun bu fenomeni de memnuniyetle karşılaması gerekirken, bu durum canını sıkıyor ve onu bunun nedenlerini araştırmaya sevk ediyor. Bu nedenleri, her komşu terziyi ve eldiven yapımcısını fahiş bir kira karşılığında bir saraya yerleştirmeyi amaç edinmiş olan inşaat spekülatörlerinin kötülüklerinde buluyor.

Leipzigli "yeni bina inşacıları", Bootes'in olabildiğince hantal ve çapraşık Saksoncasıyla –Almanca olmadığı kesin– açıkladığı üzere, tüm rekabet yasalarından üstündürler. Onlar müşterilerinin ihtiyaç duyduğundan daha pahalı konutlar yapar; piyasanın durumuna göre değil "yüksek getiri"ye göre hareket ederler. Başka her yerde bunun sonucunda dairelerini fiyatlarının altında kiraya vermek zorunda kalacakken Leipzig'te piyasayı kendi *bon plaisir*'lerine[779] tabi kılmayı ve kiracıları yüksek kiralar ödeyerek kendi kendilerini yıkıma uğratmak durumunda bırakmayı başarıyorlar! Bootes pireyi deve, arz ve talep arasındaki anlık bir uyumsuzluğu kalıcı bir durum, hatta küçük burjuvazinin yıkımının nedeni sanıyor. Ama Saksonya sosyalizminin bu türden *bonhomie*'leri[780] "insanlığa yaraşır ve İnsanlar'*ın* 'onu' kutsayacakları bir fiilde bulunduğu" sürece hoş görülebilir. (sf. 242)

Hakiki sosyalizmin iflah olmaz bir hastalık hastası olduğunu zaten biliyoruz. Yine de, "*Renanya Yıllıkları*"nın birinci cildinde yargıda bulunmanın böylesine sevimli bir cüretini ortaya koyduktan sonra Bootes'in bu hastalıktan kurtulmuş olduğu umulabilirdi; ama bu imkânsız. Bootes, 252. ve 253. sayfalarda, aşağıdaki sızlanma tazısının da tasmasını çözüyor ve böylece Ursa Major'u kendinden geçirip mest ediyor:

> "Dresden kuş avlama müsabakası... bir halk şenliğidir. Çayıra varır varmaz, anayasanın[781] doyurmadığı körlerin çaldığı laternaların inleyen nameleri karşılıyor bizi... kendi düzeni biçimsiz ve iğrenç bir biçimde çarpılmış olan toplumu, uzuvlarını eğip bükmelerle eğlendiren 'sanatçılar'ın çığırtkanlıkları şimdiden tiksindiriyor bizi."

(İpteki cambaz başının üstünde duruyorsa bu Bootes'in gözünde, günümüzün tepe taklak olmuş dünyasını ifade etmektedir. Perendenin mistik anlamı iflastır. Yumurta dansının sırrı, tüm "eğilip bükülmelere" karşın zaman zaman yanlış bir

adım atıp bütün "maddi temeli" yumurta sarısına bulayan hakikaten sosyalist bir yazarın kariyeridir. Laterna, karın doyurmayan anayasaya anlamına gelir. Ağız tamburası karın doyurmayan basın özgürlüğünü; eskici barakası, keza karın doyurmayan hakiki sosyalizmi ifade eder. Bu sembolizme dalmış olan Bootes, iç çekişlerle kalabalık arasında dolaşıyor, ve böylece, daha önce Perseus'un yaptığı gibi, "larvalar arasında çarpan tek yürek"[228] olduğunu hissetme onuruna erişiyor.)

> "Ve orada, çadırlarda genelev bekçileri... edepsiz zanaatlarını yürütüyorlar." (Bunu fuhuş üzerine uzun bir tirat izliyor)... "Fuhuş, veba gibi yayılan canavar, sen günümüz toplumunun son meyvesisin." (Her zaman *son* meyve olmayabilir, belki peşinden gayrımeşru bir çocuk daha ortaya çıkar.) ... "Size hikâyeler anlatabilirdim; genç bir kızın yabancı bir adamın ayaklarının dibinde nasıl," ...(sonra hikâyeyi anlatıyor)... "hikâyeler anlatabilirim ama hayır, anlatmak istemiyorum" (çünkü az önce zaten anlattı)... "Hayır, *o* arzunun ve baştan çıkmanın zavallı kurbanlarını suçlamaz, ama *o* arsız muhabbet tellallarını yargı kürsüsünün önüne çıkarır ... Yok, yok o da değil! Onlar, ötekilerin yaptığından farklı ne yapıyorlar ki; onlar da herkes gibi ticaret yapıyor" vs.

Böylece hakiki sosyalist tüm suçu tüm bireylerin üzerinden alıp dokunulmaz olan "Toplum"un üzerine atıyor. *Cosi fan tutti*[234]; sonuçta tüm mesele bütün dünyayla aranı iyi tutmaktan ibaret. Fuhuşun en karakteristik yönü, yani proletaryanın burjuvazi tarafından sömürülmesinin en somut, doğrudan bedene yönelen biçimi olan yön, sayfa 253'teki "görgü tanıklığı yapan yürek ağrısı"nın kalın, ahlaki dilenci çorbalarıyla iflas ettiği ve tutkunun, intikam ateşiyle yanan sınıf kininin başladığı yöndür ve hakiki sosyalizm bu yönü tanımamaktadır. O daha çok fahişelerdeki kayıp Epicier'lere[782] ve küçük zanaatçılara ve onların şahsında "yaratılışın şaheseri"ne, "en kutsal ve en tatlı duyguların kokusunu yayan çiçek çanakları"na artık hayranlık duyamadığına hayıflanıyor. *Pauvre petit bonhomme*![783]

Saksonya sosyalizminin taç çiçeği, "*Veilchen. Blätter für die harmlose moderne Kritik*"[235] ismiyle çıkan küçük bir haftalık gazetedir. Bautzen'de G. Schlüssel'in editörlüğünde yayınlanan "Menekşeler" aslına bakılırsa çuhaçiçekleridir.[784] Bu narin çiçekler "*Trier'sche Zeitung*"ta[207] (bu yılın 12 Ocak günü), yine bu grubun üyelerinden biri olan Leipzigli bir yazar tarafından şöyle tanıtıldı:

> "'Veilchen' nezdinde Saksonya edebiyatındaki bir ilerlemeyi, bir gelişmeyi selamlayabiliriz. Bu gazete gencecik olsa da büyük bir azimle eski Sakson siyasi yarım gönüllülüğünü günümüzün sosyal teorisiyle uzlaştırıyor."

Bu "eski Sakson yarım gönüllülük", Öz-Saksonyalılar için yeterince yarım değildir. Onlar bunu "uzlaştırma" yoluyla bir kez daha ikiye bölmek zorundalar. Ziyadesiyle "zararsız"!

Bu menekşelerden yalnızca bir tanesini görme şansına eriştik, ama o da:

Boynu bükük, tanınmayan
*Sevimli* bir menekşeydi.[236]

Bootes arkadaş bu sayıda –1847 yılının ilk sayısında–, bağlılığının bir ifadesi olarak "zararsız modern" hanımların ayaklarının altına birkaç zarif dize seriyor; örneğin:

Ve dahi kadınların narin *yüreklerini*
*Süslüyor* tiranlara duyulan kinin dikeni.[237]

Bizim Boote'nin "narin yüreğini" kuşkusuz vicdan azabı "diken"iyle "süslemiş" olması gereken cürette bir benzetme.

"Yalnızca *aşk nükteleriyle* yanıp tutuşmaz."

"Hikâye anlata*bilen*" ama onları zaten *anlattığı* için anlatmak "*istemeyen*", "tiranlara duyulan kin"in dışında başka bir "diken"den söz etmeyen Bootes, bu mazbut ve kültürlü adam, kadınların ve genç kızların "güzel yanaklarını" çift anlamlı "aşk nükteleriyle tutuşturmaya" muktedir olabilir mi sahiden?

"Yalnızca aşk nükteleriyle yanıp tutuşmamakta,
Tutkulu özgürlük ateşiyle,
Kutsalın ateşiyle tatlı güller gibi ışıldayan
Güzel yanaklar yanıp tutuşmakta.

"Özgürlük tutkusunun ateşinin" koru, kuşkusuz daha iffetli, daha ahlaki, daha "uçuk" *couleur*'ü sayesinde "aşk nükteleri"nin koyu kırmızı korundan kolaylıkla ayırt edilebilir olmalı, özellikle de "tiranlara kinin dikeni"ni öteki bütün "dikenlerden" ayırt edebilen Bootes gibi bir adam için.

"*Menekşeler*" bize hemen, "narin yürekleri tiranlara duyulan kinin dikeniyle

süslenen" ve "güzel yanakları tutkulu özgürlük ateşiyle yanıp tutuşan" bu güzellerden biriyle tanışma fırsatı veriyor: Hakiki sosyalist gök kubbenin *Andromeda*'sıyla (Bayan Luise Otto); prangaya vurulmuş, doğaüstü koşullar kayasına zincirlenmiş ve eski önyargıların etrafında uğuldadığı modern kadınla tanışıyoruz. Zira bu modern kadın Alfred Meissner'in[238] şiir çalışmalarına "zararsız modern eleştiriler" getiriyor. Karşımızda, taşkın coşkunluğun Alman bakiresinin zarif mahcubiyetiyle mücadelesinin garip ama ilgi çekici bir manzarasını buluyoruz. Kadının en derindeki gönül tellerini titreterek daha da derin, nazik duygulara değen, masum samimiyetleriyle ozana en güzel ödül olan biat tınıları elde eden "şairler kralı"na duyulan bir hayranlıktır bu. Gelin, bu ezgilerin naif orijinalliği içinde, bu kötücül dünyada pek çok şeyin kendisi için karanlıkta kaldığı bir bakirenin ruhundan gelen bu övgü dolu itirafları dinleyelim. Gelin bakir olana her şeyin *bakir* olduğunu işitelim ve unutmayalım:

> Gerçekten de "Meissner'in şiirlerinde teneffüs eden o derin içtenliği ancak hissetmek mümkün; ama buna yeteneği olmayanlara bunu açıklamak imkânsız. Bu şiirler, şairin, yüreğinin tapınağındaki özgürlük sunağında fedakârlıkla tutuşturduğu kor alevlerin altın yansımasıdır. Parlaklığı, bize Schiller'in şu sözlerini anımsatan bir yansıma: Gelecek kuşaklar, eserlerinden *fazlası* olmayan yazarı aşıp geçmeli. Biz bu ozanın *kendisinin*, güzelim dizelerinden daha da *fazlası* olduğunu" (elbette Bayan Andromeda, elbette) "onda *tarif edilemez* bir şey olduğunu, Hamlet'in dediği gibi '*tüm görünüşü aşan*'[239] bir Şey olduğunu sezinliyoruz" (Seni önsezisi güçlü melek seni![240]) "Bu *Şey*, yeni özgürlük şairlerinin çoğunun, örneğin Hoffmann von Fallersleben ile Prutz'un tamamen" (gerçekten öyle mi acaba?) "Herwegh ve Freiligratht'ın ise kısmen yoksun olduğu şeydir. Bu *Şey* belki de dehadır."

Belki de Bootes'in "*dikeni*"dir sevgili bayan!

> "Bununla birlikte", diyor aynı makale "eleştirinin kendi yükümlülükleri var. – Fakat böyle bir şair karşısında eleştiri bana çok *odunca* geliyor!

Ne kadar da genç kızca! Elbette, pırıl pırıl bir genç kız ruhu, böylesi harika bir "Şey"e sahip olan bir şair karşısında kendisini "çok odunca" hissedecektir.

> "Hafızalarımızda yerini daima sadakatle korumasını dilediğimiz son kıtaya kadar okumaya devam ediyoruz:
>
> > 'Ve nihayet gelecek...
> >
> > O gün...

Halklar, kucaklaşacak, el ele oturacak
Çocuklar gibi büyük gök kubbenin altında
Ve yeniden kadeh kaldırılacak, kaldırılacak
*Sevginin* kadehi, halkların *sevgi* şöleninde'"

Bu sözlerle Bayan Andromeda "elini kavuşturmuş bir çocuk misali" manidar bir sessizliğe gömülür. Aman, kendisini rahatsız etmeyelim!

Okurlarımız bu duyduklarından sonra "şairler kralı" *Alfred Meissner*'i ve onun "*Şey*"ini daha yakından tanımaya can atıyordur. O, hakiki sosyalist gök kubbenin *Orion*'udur ve hakikaten de pozisyonuna halel getirmemektedir. Şiirin ışıldayan kılıcıyla kuşanmış, "kahır pelerinine" sarınmış ("*A. Meissner'den Şiirler*" Leipzig 1846, sf. 67 ve 260) güçlü yumruğuyla kavradığı anlaşılmazlık sopası ile iyi davanın tüm karşıtlarını yere sererek muzaffer oluyor. Ayağının dibinden ayrılmayan *küçük köpek*[785] kılığındaki Moritz Hartmann, iyi davanın hayrına "*Kadeh ve Kılıç*" (Leipzig 1845) başlıklı enerjik bir havlamayla takip ediyor kendisini. Dünyevi bir dille ifade edecek olursak, bu kahramanlarla birlikte, uzunca süredir hakiki sosyalizme çok sayıda sağlam neferler kazandıran bir bölgeye, yani *Bohemya Ormanları*'na girmiş bulunuyoruz.

Bohemya Ormanlarındaki ilk hakiki sosyalist bilindiği gibi Karl Moor'du. O, rejenerasyonu sonuna kadar götürmeyi başaramadı; çağdaşları tarafından anlaşılamadı ve adalete teslim oldu. Şimdi bu soylu figürün ayak izlerini takip etme ve onun yüce çalışmasını en azından tinsel anlamda hedefe yaklaştırma görevini Orion-Meissner üstlendi. Onun, yani *İkinci Karl Moor*'un yanında, yukarıda sözünü ettiğimiz, Tanrı'yı, Kral'ı ve Anayurdu ağıt yakar gibi bir üslupla övüp göklere çıkaran ve özellikle bonhomme Kaiser Joseph'in mezarı başında onu şükranla anarak gözyaşı döken temiz kalpli *Schweitzer* kılığındaki Moritz Hartmann, Canis Minor[241] bulunuyor. Grubun geri kalanına gelince, bunların hiçbirinin Spiegelberg'in[242] rolünü üstlenecek kavrayışa ulaşamadıklarını söylemekle yetineceğiz.

İkinci Karl Moor'un sıradan bir adam olmadığı ilk bakışta fark ediliyor. O, Almancayı Karl Beck'in okulunda öğrendi, buna uygun olarak kendini doğu belagatından daha büyük bir şatafatla ifade ediyor. Ona göre inanç bir "kelebek" (sf. 13), kalp bir "çiçek" (sf. 16), daha sonra "ıssız bir orman" (sf. 24); ve nihayet bir "akbaba"dır (sf. 31). Ona göre akşam seması (sf. 65):

Gözsüz, fersiz ve ruhsuz

bir göz çukuru gibi kızıl ve donuktur.

Onun sevgilisinin gülüşü "Tanrı'nın çocuklarını şefkatle öpüp okşayan bir dünya çocuğudur." (sf. 19)

Ama onu sıradan ölümlülerden ayıran, gösterişçi pitoresk dilinden çok dünyanın içinde bulunduğu durumdan dolayı duyduğu muazzam kötümserlik ve umutsuzluktur. Bu bakımdan Birinci Karl Moor'un gerçek oğlu ve halefi olduğunu kanıtlıyor. Nitekim 65. sayfada "dünyanın içinde bulunduğu durumdan dolayı duyduğu vahşi kötümserlik ve umutsuzluğun" her "kurtarıcı"nın başlıca gereklerinden biri olduğunu ispatlıyor. Gerçekten de bu konuda Orion-Moor tüm seleflerini ve rakiplerini yaya bırakır. Kendi ağzından dinleyelim:

> "*Istırapla çarmıha gerilmiş,* ölmüştüm" (sf. 7). "*Ölüme adanmış* bu yürek" (sf. 8). "Zihnim karanlıktır" (sf. 10). Ona göre "kalbin ıssız ormanında çok eski acılar dövünür." (sf. 24) "*Hiç doğmamış olmak* daha iyiydi, ama ölüm de iyi olurdu." (sf. 29)

Bu acı ve meşum anda
Seni unuturken soğuk dünya
İtiraf et kalbim kansız dudaklarınla
*Tarifsiz kederlerdesin* (sf. 30)

100. sayfada "kimi gizli yaralardan" "kan kaybetmekte"; 101. sayfada da insanlığın çıkarına öylesine kötü hisseder ki kendini, "çatlamaya yüz tutan göğsüne .... bir kerpeten gibi sıkıca" bastırmak zorunda kalır kollarını. 79. sayfada ise sonbaharda kardeşleriyle birlikte güneye uçamayan, vurulup yaralanmış bir telli turnadır. "Kırık kanatlarıyla" çalılar arasında debelenip "kanlı, geniş kanatlarını çırpar." [sf. 78] Tüm bu acıların nedeni ne? Bütün bu yakınmalar, şairimizin kişisel acılarının yol açtığı mutsuzluğun çoğalttığı Werthervari aşk ıstırapları mı yalnızca? Hiç değil. Gerçi şairimiz epey acılar çekti; ama o, tüm acılarından genel sonuçlar çıkarmayı başardı. Sıklıkla, 64. sayfada örneğin, kadınların kendisine kimi ağır darbeler vurduklarını (Almanların, özellikle de şair olanların olağan yazgısı), hayatta acı deneyimler yaşadığını ima ediyor; ama tüm bunlar ona göre yalnızca dünyanın kötülüğünü ve toplumsal koşulların değiştirilmesinin zaruretini kanıtlıyor. Onun şahsında Alfred Meissner değil tüm insanlık acı çekti; bu yüzden de, bütün ıstıraplardan, tek bir sonuç, insan olmanın büyük bir maharet gerektirdiği ve acılarla dolu ağır bir yük olduğu sonucunu çıkarıyor.

Burada (ıssızlıkta), öğren kalbim, bin bir türlü haliyle

*İnsan olmanın ağırlığını* taşımayı cesaretle (sf. 66).
Ah tatlı ıstırap, ah lütuf dolu ilenç
*Ah tatlı keder, öğren insan olmayı* (sf. 90)

Böylesine soylu bir ıstırabın, duygu yoksunu dünyamızda bekleyebileceği tek şey kayıtsızlık, incitici bir biçimde itilip kakılma ve alaydır. İkinci Karl Moor'un başına gelen de budur. Yukarıda "soğuk dünyanın onu unuttuğunu" gördük. Bu bakımdan durumu gerçekten de son derece vahim:

Değmesin diye bana insanların soğuk alayı
Yaptım içime mezar soğukluğunda bir zindanı. (sf. 227)

Bir ara tekrar cesaretini topluyor:

Ey sen, beni aşağılayan soluk benizli riyakâr,
Söyle, hangi acı yüreğimi parçalamadı
Hangi yüce duygu sinemi dağlamadı? (sf. 212)

Ama bunlar yine de biraz fazla geliyor kendisine, ricat ediyor ve 65. sayfada "ıssızlığa", 70. sayfada da "dağ çöllerine" çekiliyor. Tıpkı Birinci Karl Moor gibi. Burada bir derenin dilinden ifade ediyor kendini, çünkü her şey acı çekmektedir; örneğin kartalın parçaladığı kuzu acı çeker, rüzgârla haykıran sazlık acı çeker. "Bunlar karşısında insanın acılarının ne kadar da küçük" olduğunu ve "sevinçten haykırarak göçüp gitmekten" başka çaresinin kalmadığını söylüyor. Ama bu "sevinç çığlığı" ta gönlünden kopmamış ve "göçüp gitmek" kendisine nihayetinde o kadar da hitap etmemiş olacak ki, atlayıp atına "fundalığın seslerini" dinlemeye gider. Burada başına çok daha beteri gelir. Üç gizemli süvari birbiri ardına yanına yanaşıp oldukça kuru sözlerle, en iyisinin kendisini gömdürmesi olacağını salık verirler.

İnan ki en iyisi ...
Göm kendini arasına ölü yaprakların
Altında can ver, üstünü örten nemli toprakla otların. (sf. 75)

Bu, onun acılarının doruğudur. İnsanlar feryatlarına aldırmayınca doğaya çevirir yüzünü, ama orada da yalnızca suratsız yüzlerle ve kaba yanıtlarla karşılanır. Ve İkinci Karl Moor, "kanlı, geniş, kanatlarını..." tiksinti uyandırana dek çırptıktan sonra sayfa 211'de bu ozanın kendini savunma gereği duyduğu bir soneye rastlıyoruz:

...çünkü *sessiz* ve *saklı*
Taşırım acılarımla yaralarımı
Dudaklarım *kibirli yakınmaya tenezzül etmez*
Feci deneyimlerle *övünmeyi sevmez*!!

Ancak "dünyanın kurtarıcısı" yalnızca acılı değil, *vahşi* de olmalıdır. Bu nedenle "göğsünü *vahşi* bir tutku kasıp kavurur" (sf. 24). Sevdalanmışsa "onun güneşleri alevlenir" (sf. 17); onun "sevdası bir *yıldırım*, şiiri bir *fırtınadır*" (sf. 48). Onun vahşiliğinin ne kadar vahşi olduğunun örneklerini az sonra göreceğiz.

Şimdi Orion-Moor'un bazı sosyalist şiirlerine hızla göz atalım:

100. sayfadan 106. sayfaya kadar, günümüz toplumunun kötülüklerini kuş bakışı görebilmek için "kanlı, geniş kanatlarını" çırpar. "Dünyanın içinde bulunduğu durumdan dolayı duyduğu vahşi kötümserlik ve umutsuzluğun" yol açtığı bir öfke nöbetiyle Leipzig sokaklarında koşturur. Etrafında ve yüreğinde gece vardır. Nihayet durur. Gizemli bir iblis ona yaklaşır ve bir gece bekçisinin ses tonuyla, gecenin bu saatinde sokakta ne aradığını sorar. Tam o sırada "kerpeten" kollarını "çatlamaya yüz tutan" göğüs kafesine sıkıca bastırmakla meşgul olan İkinci Karl Moor, gözlerinin "alevlenen güneşleri"yle iblisin yüzüne dik dik bakar ve sonunda konuşur (sf. 102):

*Görüyorum* bu kadarını ruhun ışığında
Uyanıp inancından yıldızlı gecenin:
Golgota'daki kişi, o daha
Getirmedi kurtuluşunu bu dünyanın!

İkinci Karl Moor "bu kadarını" görüyor! Kalbinin ıssız ormanı, kahır pelerini, bir insan olmanın ağır yükü, şairimizin kurşunlanmış kanatları ve İkinci Karl Moor için kutsal olan diğer her şey aşkına; bize bu keşfi bildirmek için, kendini gecenin bir yarısı sokaklara atıp sinesini çatlama ve zatürre tehlikesiyle karşı karşıya bırakma ve sıra dışı bir iblisten alıntılar yapma zahmetine değer miydi! Ama devamını dinleyelim. İblis bununla tatmin olma niyetinde değil. Bunun üzerine İkinci Karl Moor, elinden tutan genç bir fahişenin, içinde türlü türlü acılı refleksiyonlara yol açtığını aşağıdaki kıtada dile getiriyor:

Kadın, senin sefilliğinin suçu
Merhametsiz toplumundur sadece!
Benzi soluk, hazin kurban

Kafir (!!) sunakların günahı üzerinde
Yatıyorsun sen; masumiyeti başka kadınların
Lekelenmeden kalsın diye ev içlerinde!

Şimdi kendini tamamen sıradan bir burjuva olarak gösteren iblis, bu satırlarda yatan, fuhuşun gerçekten sosyalist teorisine girmemekte, aksine şöyle karşılık vermektedir: Herkes mutluluğunu kendi eliyle yaratır, "herkes kendi işlediği suçun sorumlusudur" ve daha başka benzer beylik burjuva deyişler. "Toplum boş bir laftır" (Stirner'i okumuş olmalı[243]) der iblis ve İkinci Karl Moor'dan anlatmaya devam etmesini ister. O da proleter evlerini nasıl gözlemleyip çocuk ağlamalarını işittiğini anlatır:

Anaların solmuş memelerinde kalmadığında
Onlara verecek tek bir damla tatlı teselli
Ölüyor suçsuz bebeler ana kucağında!
*Yine de* (!!) bir mucize, hoş ve sevgili,
Ana göğsünde kızıl kandan
Ak sütün ayrışıp oluşması. [sf. 104]

Bu mucizeyi görmüş olanlar, eğer İsa'nın suyu şaraba dönüştürdüğüne[786] inanamıyorlarsa buna üzülmelerine gerek olmadığını düşünüyor. Cana'da düğün hikâyesi[787] şairimizi Hıristiyanlık lehine oldukça etkilemişe benziyor. Dünyanın içinde bulunduğu durumdan duyduğu vahşi kötümserlik ve umutsuzluk burada o kadar şiddetli bir hal alıyor ki, İkinci Karl Moor konuyla her türlü bağlamı yitiriyor. İblis burjuva, onu yatıştırmaya çalışıyor ve anlatmasına devam etmesini sağlıyor:

Başka çocuklar, solgun yavrular
Gördüm yüksek bacaların tüttüğü yerde
Gümbürdeyen demirden çarklar
Ağır ağır dans ederken kor alevler içinde [sf. 105]

İkinci Karl Moor'un "kor alevler içinde çarklar", üstelik de "gümbürdeyerek dans eden çarkları" gördüğü fabrika ne menem bir fabrikadır! Bu şairimizin aynı şekilde "ağır ağır dans eden" dizelerinin üretildiği fabrikanın ta kendisi olabilir ancak! Bunu, fabrika çocuklarının durumu üzerine bazı ayrıntılar izliyor. Bu, kendisi de bir fabrika sahibi olduğundan şüphe olmayan iblis burjuvanın cüzdanına dokunuyor. O da asabileşiyor ve bunların saçmalık olduğunu, proleter

çocuk güruhunda önemsenecek bir durum olmadığını, bir dahinin asla böyle önemsiz şeyler yüzünden yok olup gitmediğini, ayrıca asıl önemli olanın tek tek insanlar değil tüm bir *insanlık* olduğunu, insanlığın Alfred Meissner'siz de yapabileceğini söylüyor. Zaten acı ve sefalet insanın kaderinde var diyor. Ayrıca,

Tanrı'nın kötü yaptığı şeyi
İnsan asla düzeltemez. [sf. 107]

Bunun üzerine gözden kayboluyor ve bizim sıkıntılı şairimizi bir başına bırakıyor. Şairimiz karışık kafasını sallıyor ve aklına eve gidip *her şeyi* kelimesi kelimesine kâğıda döküp basına dağıtmaktan başka bir şey gelmiyor.

109. sayfada "zavallı bir adam" suya atlayıp intihar etmek istiyor; İkinci Karl Moor onu âlicenaplıkla durdurup nedenini soruyor. Zavallı adam çok gezip dolaştığını anlatıyor:

İngiltere'nin bacalarının kanlı (!) yandığı yerde
Yeni cehennemleri ve lanetlenmişleri
Gördüm *donuk* ve *dilsiz* acılar içinde.

Zavallı adam Çartistlerin[244] her bir sanayi kentinde Alman siyasi, sosyalist ve dini partilerin toplamından daha fazla faaliyet gösterdikleri İngiltere'de tuhaf şeyler görmüş. Onun kendisi "donuk ve dilsiz" olsa gerek.

Denizden Fransa'ya geçtiğimde
Gördüm *korku* ve *dehşet içinde*
Etrafımda kabaran lav gibi
Kaynaşan proleter kitleleri.

"Korku ve dehşet içinde" tüm bunları görmüş "zavallı adam!" Nitekim gittiği her yerde de "yoksullar ile zenginler" arasındaki mücadeleyi görmüş. Kendisi de "Helotlardan[788] biri olduğu ve zenginler onu dinlemeyi reddettikleri ve "halkın günü hâlâ çok uzak olduğu" için kendini suya atmaktan daha iyi bir fikir gelmiyor aklına; ve buna aldanan Meissner de onu bırakıyor: "Elveda, artık seni tutamıyorum!"

Şairimiz, İngiltere'de hiçbir şey göremeyen, Fransa'daki proleter hareketi görünce "korku ve dehşete" kapılan ve zalimlere karşı kendi sınıfının saflarında mücadeleye atılamayacak kadar *lâche*[789] olan bu dar kafalı tabansızın kendini suya atmasına izin vermekle çok iyi yapmış. Bu adamın artık hiçbir işe

yarayacağı yoktu.

Orion-Moor 237. sayfada *Tyrtaios*[245] usulü bir kasideyle "kadınlara" sesleniyor. "Şimdi erkekler ödlekçe günah işlerken", Germania'nın sarışın kızları ayağa kalkmaya ve "bir özgürlük sözü müjdelemeye" davet ediliyor. Bizim narin sarışınlarımız onun davetini beklemediler; kamuoyu "korku ve dehşet içinde" Almanya'nın kadınlarının pantolon giyip sigara içmeye başlar başlamaz ne tür yüce eylemlerde bulunabileceklerini örnekleriyle gördü.

Şairimizin mevcut toplumun bu eleştirisinin ardından, gelin şimdi de toplumsal bakımdan *pia desideria*'sının[790] ne olduğuna bakalım. Son bölümde kesik kesik bir nesir halinde kaleme alınmış bir "Uzlaşma", K. Beck'in toplu şiirlerinin sonundaki "Diriliş"in taklidini aşan bir "uzlaşma" görüyoruz. Orada, başka şeylerin yanı sıra şöyle deniyor:

> "Tekili doğurmak, insanlığın uğruna yaşadığı ve mücadele ettiği amaç değildir. – *Bir* insan insanlıktır." Buna göre, yani elbette ki "Tekil" olan şairimiz, "*insan* değildir". "İşte o zaman gelecek... insanlık da ayağa kalkacak, onun timsali bir Mesih, bir Tanrı..." Ama bu Mesih ancak "bin ve binlerce yıl sonra gelecek; o zaman orada "yeryüzünün bütün çocukları için kardeşçe eşit iş bölümünden söz edecek yeni Kurtarıcı"... ve ardından saban demiri[791], tinin gölgelediği yeryüzünün sembolü... içtenlikli yüceltmenin bir işareti... ışıl ışıl, güllerden taçlarla süslenmiş olarak, Hıristiyan hacından *bile daha güzel* bir halde ayağa kalkacak."

Aslına bakılırsa "bin ve binlerce yıl sonra" neyin geleceği bizi pek ilgilendirmese de olur. Bu nedenle o zaman var olacak olan insanların, yeni kurtarıcının "konuşması" sayesinde bir dirhem yol alıp alamayacaklarını, o tarihte acaba hâlâ bir "Kurtarıcı"yı dinlemek isteyip istemeyeceklerini ve bu "Kurtarıcı"nın kardeşlik teorisinin uygulanabilir bir teori mi olduğu yoksa iflasının feci sonuçlarından muaf mı olduğunu araştırmamıza gerek yok. Bu seferlik şairimiz "bu kadarını" göremiyor. Koca pasajda ilgi çekici olan tek şey, geleceğin kutsalların kutsalı kırsal "saban demiri" karşısında hürmetle eğilmesidir. Hakiki sosyalistlerin saflarında şimdiye dek yalnızca kentli *yurttaşla* karşılaşmıştık; böylece İkinci Karl Moor'un bize Pazar giysileri içerisindeki köylüyü takdim edeceğini şimdiden seziyoruz. Gerçekten de 154. sayfada ozanımızı, dağdan aşağıya, köylülerle çobanların pek sessiz bir neşe içinde, keyif ve tevekkülle günlük işlerini sürdürdükleri Pazar günü dinginliğindeki şirin bir vadiye bakarken buluyoruz, ve;

Haykırıyordu kuşkucu yüreğim:
Dinle bak, neşeyle şarkı söyleyebiliyor yoksulluk!

Burada yoksulluk "kendini satan bir kadın değildir, o bir çocuktur ve saftır onun çıplaklığı!"

Anladım ki, neşeli, inançlı ve iyi olacak
sayısız sınamadan geçmiş insanlık ancak
sükut ederse kutlu unutuş içinde
zahmet ve emek çekerek toprağın sinesinde.

Bize gerçek fikrini daha da açık bir biçimde ifade etmek için de 159. sayfada bir köy demircisinin aile saadetini tasvir ederek çocukları için şu dilekte bulunuyor:

... tanımasınlar asla
Muzaffer komutan edasıyla
Kötüdür, ahmaktır kültür ve uygarlık
Diyen salgın bir hastalık

Hakiki sosyalizm, burjuva şiirin yanı sıra taşra şiiri de, Lafontaine'in romanlarının yanı sıra Gessner'in çoban öyküleri de rehabilite edilmedikçe huzur bulmadı. Bay Alferd Meissner'in şahsında hakiki sosyalizm, Rochow'un "*Kinderfreund*"unu[246] kendine dayanak aldı ve bu mağrur bakış açısıyla köylüleşmenin insanın kaderi olduğunu ilan etti. "Dünyanın içinde bulunduğu durumdan duyduğu vahşi kötümserlik ve umutsuzluk"un şairinden, "alevlenen güneşler"in sahibinden, elinde "yıldırımları" olan Karl Moor-zade'den böyle bir çocukluk yapmasını kim beklerdi ki?

Taşra hayatının huzuruna duyduğu köylüce özleme rağmen gerçek faaliyet alanının büyük şehirler olduğunu söylüyor. Dolayısıyla şairimiz,

*...korku ve dehşet içinde*
Etrafımda kabaran lav gibi
Kaynaşan proleter kitleleri [sf. 111.]

burada da görmek için Paris'e gitti. *Hélas! il n'en fut rien*.[792] *Grenzboten*'de[205] –Paris'ten bildirdiği bir yazısında– fena halde hayal kırıklığına uğradığını aktarıyor. Haysiyetli şairimiz her yerde, hatta o zamanlar Fransız Devrimi'nin trampet ve toplarla sahneye konduğu *Cirque olympique*'te[247] bile bu kaynaşan proleter yığınları arıyor. Ama aradığı asık suratlı erdem kahramanları ve *farouch*[793] cumhuriyetçiler yerine, bulduğu tek şey güleç, hareketli, sarsılmaz bir neşeye sahip, insanlığın büyük sorunlarından ziyade güzel kadınlara ilgi duyan bir halktı. Yine aynı şekilde, "Fransız halkının temsilcilerini" "Temsilciler Meclisi"nde arıyor ve sadece semirmiş, birbirinin lafını dinlemeden çene çalan bir *ventrus*[794] yığını buluyor.

Paris proleterlerinin Karl Moor-zade'nin şerefine, haklarında "dehşet ve korku içinde" daha iyi bir intiba edinme fırsatı vermek amacıyla ona küçük bir Temmuz devrimi icra etmemiş olmaları hakikaten de sorumsuzca bir davranış. Haysiyetli şairimiz tüm bu talihsizlikler üzerine uzun bir feryat koparıyor ve hakiki sosyalizmin karnından fırlamış yeni Yunus olarak Seine-Ninova'nın yıkılacağı[795] kehanetinde bulunuyor. Bu kehanetin ayrıntılarını 1847 yılının "*Grenzboten*"inde, (sayı 14) "Paris'ten" haberlerde okumak mümkün. Burada şairimiz bizzat son derece eğlenceli bir biçimde bir *bon bourgeois du marais*'yi[796] nasıl bir proleter sanıp da ne tür garip yanlış anlamalara yol açtığını anlatıyor.

Onun "Žiška"sını[797] kendisine bırakmak istiyoruz, zira sadece sıkıcı.

Tam da şiirlerden söz ediyorken bizim Freiligrath'ın "*Ça ira*" başlığıyla yayınladığı (Herisau, 1846) devrime yönelik altı kışkırtmaya dair birkaç kelam etmek isteriz. Bunlardan ilki Alman bir *Marseillaise*'dir ve "tıpkı Prusya'da olduğu gibi Avusturya'da da devrim denilen" "cesur bir korsan"ın şarkısını söyler. Gönderinde kendi bayrağı dalgalanan ve ünlü Alman filosuna *in partibus infidelium*[248] önemli bir takviyeyi temsil eden bu gemiye şu çağrı yapılır:

Yüküne, gümüş filoların
Doğrult cüretle ağzını topların
Kokuşmuş dibinde denizin
Bırak çürüsün hazineleri ihtirasın [sf. 9]

Kaldı ki tüm şarkı öyle tasasızca kaleme alınmış ki, nazım ölçüsüne karşın onu "Haydi tayfalar demir alıyoruz"un[798] ezgisiyle söylemek en iyisi olurdu.

En karakteristik olanı "Nasıl yapılır" şiiridir. Yani bu, Freiligrath bir devrimi nasıl yapar demek. Zaman kötüdür, halk açlık çeker ve paçavralar içindedir: "Ekmekle giysiyi nereden bulacak?" O sırada çare bulan "cesur bir delikanlı" çıkagelir. Tüm kalabalığa önderlik eder, onları ordunun levazım depolarına götürür, herkese üniforma dağıtır. Üniformalar hemen giyilir. Kalabalık ayrıca "denemek maksadıyla" oradaki tüfeklere de el atar ve onları yanlarına almanın "eğlenceli" olacağını düşünür. O sırada bizim "cesur delikanlı"mızın aklına "bu şakacıktan kılık değiştirmeye isyan, haneye tecavüz ve soygun da denebileceği", dolayısıyla "posttan olmamak için diş göstermek" gerektiği gelir. Böylece miğferler, kılıçlar, fişeklikler de beraberlerinde götürülür ve bir dilenci torbası bayrak niyetine dikilir. Bu şekilde sokaklara akın edilir. Bu vesileyle "kraliyet birlikleri" boy gösterir. General ateş emri verir, ama askerler sevinç çığlıklarıyla şakacıktan kılık değiştirmiş milislerin kucağına atılır. Ve bir kez hızlarını almışken yine "şakacıktan" başkente doğru yürüyüşe geçilir, orada saflara katılım olur ve böylelikle bir "şakacıktan kılık değiştirme" sonucunda;

> "Taht ve taç tepetaklak olur, kraliyetin temelleri sarsılır" ve "halk yıllardır ezilegelen başını muzaffer bir edayla kaldırır."

Her şey öyle hızlı, öyle kesintisiz bir şekilde olup biter ki, tüm bu olaylar boyunca "Proleterler Taburu"nun tek bir üyesinin bile nefesi tükenmediği su götürmez. Devrimlerin Freiligrath'ın kafası içindeki kadar büyük bir neşe içinde ve kolaylıkla yapılamadığını teslim etmeli. Böylesine masum, idil bir kırsal gezintide vatan hainliği görmek için hakikaten de "*Allgemeine Preussische Zeitung*"un tüm o nobran hüsnü kuruntusuna ihtiyaç var.

Hakiki sosyalistlerin ele alacağımız son grubu *Berlin* grubudur. Bu gruptan da yalnızca karakteristik bir zatı, yani Bay *Ernst Dronke*'yi seçip ele alacağız; zira o, yeni bir sanatsal yazı türü bularak Alman literatürüne kalıcı bir katkıda bulundu. Anavatanımızın romancıları ve kısa öykücüleri uzunca bir zamandır malzeme sıkıntısı çekiyor. Onların sanayilerinde hiç bu kadar ciddi boyutlarda hammadde sıkıntısı yaşanmamıştı. Gerçi Fransız fabrikaları işe yarar pek çok ürün sağlıyordu fakat bu arz talebi karşılamaya yetmiyordu; çünkü bu arzın büyük bölümü doğrudan çeviriler biçiminde tüketicilere sunuluyordu ve böylece romancılar için de tehlikeli bir rakip haline gelmişti. Bay Dronke'nin dehası işte tam da bu noktada gösterdi kendini: O, hakiki sosyalist gök kubbenin altındaki yılancı *Ophiuchus*[799] olarak Alman polis mevzuatının kıvrılan dev yılanını, *"Polisiye Öyküler*"inde bir dizi ilginç hikâyede işlemek üzere baş tacı etti. Gerçekten de bu dolaşık, yılan kayganlığındaki mevzuat bu türden hikâyeler için zengin bir kaynak oluşturuyor. Her maddesinde bir roman, her düzenlemesinde

bir trajedi saklı. Berlinli bir yazar olarak polis müdürlüğünde bizzat şiddetli mücadeleler atlatmış olan Bay Dronke, burada kendi tecrübelerine dayanarak konuşabiliyordu. Bir kez girilmiş olan yolda selefler eksik olmayacaktır; bereketi bol bir toprak burası. Prusya yasası başka şeylerin yanı sıra heyecanlı çatışmalar ve sarsıcı olaylar açısından bitmez tükenmez bir madendir. Alman roman sanayi tek başına boşanma, nafaka ve bekaret mevzuatında –ki doğal olmayan özel zevklerle ilgili maddeleri anmıyoruz bile– kendisine yüzyıllarca yetecek hammadde bulabilir. Üstelik böylesi bir yasa maddesini şiirsel bir üslupla işlemekten daha kolay bir şey yoktur. Çatışma ve çatışmanın çözümü hazırdır zaten, bir de Bulwer'in, Dumas'ın ya da Sue'nun herhangi bir romanından birkaç aksesuar ekleyip üzerinde küçük düzenlemeler yaptın mı öykü hazırdır işte. Dolayısıyla, Alman kentlisiyle köylüsünün ve de aynı şekilde *studiosus juris* veya *cameralium*'un[800] günümüz mevzuatına dair giderek bir dizi yorum edineceğini ve bu sayede müşkülpesentliği tamamen bir tarafa bırakarak güle oynaya bu dala ayrıntısıyla hâkim olacağını beklemek gerek.

Bay Dronke örneğine baktığımızda beklentilerimizin hiç de aşırı olmadığını görüyoruz. O, yalnızca ikamet hakkı mevzuatından bile iki öykü çıkarmıştır. Bu öykülerin birinde ("*Polis Boşanması*") Hessenli bir yazar (Alman yazarlar daima yazarları kahraman yaparlar) kendi kentinin belediye konseyinin yazılı iznini almadan Prusyalı bir kadınla evlenir. Bu yüzden karısı ve çocukları Hessen uyruğundan olduklarını iddia etme hakkını yitirirler ve evli çift polis müdahalesiyle boşanır. Yazar öfkelenir, olup bitenden duyduğu memnuniyetsizliği dile getirir. Bunun üzerine teğmen tarafından düelloya davet edilir, yaralanır ve ölür. Polisin çıkardığı zorluklar büyük masraflar gerektirmiş ve yazarı mali yönden iflasa sürüklemiştir. Bir yabancıyla evlendiği için Prusya uyruğundan da çıkarılmış olan karısı bunun üzerine büyük bir sefalet içine düşer. – İkamet hakkı konulu ikinci öyküde zavallı bir adam Elbe'nin bir kıyısında ayak değirmeni cezasının, diğer kıyısında hapishanenin ve her iki kıyısında da falakanın tadına bakması için 14 uzun yıl boyunca Hannover'den Hamburg'a, Hamburg'dan Hannover'e götürülüp durur. Yazar, aynı şekilde, polis suistimallerinin yine yalnızca polise şikâyet edilebiliyor olmasının olumsuzluğunu ele alır. Polisin Berlin'de, işsiz uşakların sınır dışı edilmesi düzenlemesinin fuhuşu nasıl beslediği son derece dokunaklı bir biçimde betimlenmektedir.

Hakiki sosyalizm, Bay Dronke'nin en mülayim şekilde aldatmasına izin vermiştir. Alman dar kafa sefilliğinin "*İnsana duyulan nefret ve Pişmanlık*"[249] üslubuyla yazılmış sulu gözlü tasvirleri olan "*Polisiye Öyküler*"i, modern

toplumdaki çatışmalar sandı, burada sosyalist propaganda yapıldığına inandı. Her türlü sosyalizmin tam aksinin hüküm sürdüğü Fransa'da, İngiltere'de ve Amerika'da böylesi acıklı sahnelerin imkânsız olduğunu, dolayısıyla da Bay Dronke'nin sosyalist değil, *liberal* propaganda yaptığını bir an bile aklına getirmedi. Bu arada, bizzat Bay Dronke'nin de keza *tüm* bunları aklına getirmemiş olması itibarıyla burada hakiki sosyalizmi daha bir mazur görmek mümkün.

Bay Dronke "*Halkın İçinden*" başlıklı öyküler de yazmıştır. Bu da fabrikasyon yazarların sefaletinin halkın insafına bırakılışının betimlendiği yine bir yazar hikâyesidir. Anlaşılan bu hikâye Freiligrath'ı yazara ilgi ve alaka gösterilmesi için yalvardığı dokunaklı şiiri yazmaya teşvik etti. Şöyle haykırır Freiligrath: "O da bir proleterdir!"[250] Gün gelir de Alman proleterleri burjuvaziyle ve diğer mülkiyet sahibi sınıflarla hesabını görürse, işte o zaman bu yazar beylere, satın alınabilir sınıfların bu en reziline, ne kadar proleter olduğunu lamba direkleriyle[27] kanıtlayacaklar. Kitabındaki hayal gücü yoksunluğu ve gerçek hayata dair hatırı sayılır cehaletle derlenmiş diğer öyküler yalnızca Bay Dronke'nin sosyalist düşüncelerini tam da en olmayacak kişilere söyletmeye hizmet etmektedir.

Bay Dronke ayrıca, Berlin hakkında da, modern bilime vakıf, yani Genç Hegelcilerin, Bauer'in, Feuerbach'ın, Stirner'in, hakiki sosyalist ve komünist görüşlerin son yıllarda yazın alanında dolaşıma girdiği biçimiyle karman çorman bir arada bulunduğu bir kitap yazdı. Tüm bunların sonucu, Berlin'in her şeye rağmen modern kültürün ve aydın tabakanın merkezi, rekabetinden Paris ile Londra'nın çekinmek zorunda olduğu 400 bin nüfusluk bir dünya şehri olarak öne çıkmasıdır. Hatta Berlin'de *Grisette*'ler[801] bile var –ama Tanrı biliyor ya, onlar da tam bunun peşindeler!

Hakiki sosyalizmin Berlinli couleur'ünün[802] arasında Bay Friedrich Sass da bulunuyor. O da tinsel memleketi hakkında bir kitap yazmıştır.[251] Bizse bu beyin kaleminden yalnızca, az sonra daha yakından ele alacağımız Püttmann'ın "Albüm"ünde (29. sayfada) rastladığımız bir şiirini okuma fırsatı bulabildik. Bu şiirde, "Lenore şafak vakti sıçradı uykusundan"[252] tarzıyla, yazarımızın Alman dilinde bulup bulabileceği en iğrenç ifadelerle ve olabildiğince çok dilbilgisi hatasıyla "Yaşlı Avrupa'nın Geleceği"ne methiye düzülmektedir.

Bay Sass'ın sosyalizmi, "ahlaksız kadın" Avrupa'nın yakında yok olacağı düşüncesine indirgenmiştir.

Mezarlık solucanıdır senin talibin
İşitiyor musun düğün fırtınasında
Seslerini Kazaklarla Tatarların
Sürüyorlar atlarını virane yatağına ...
Asya'nın vahşi lahdinin yanında
Senin lahdin yer alacak ...
Devasa boz cesetler
Yarılıyor (iğrenç!) ve çürüyor...
Memphis ve Palmyra nasıl patladıysa (!)
Vahşi kartal yuvasını yapıyor
Köhnemiş alnının ortasına
Seni ihtiyar kahpe.

Görüldüğü üzere şairin imgelemiyle dili, en az onun tarihi anlayışı kadar "patlak".

Geleceğe bu şekilde göz atarak hakiki sosyalizmin çeşitli takımyıldızlarına dair genel tablosunu tamamlamış bulunuyoruz. Gerçekten de teleskopumuzun önünden bir dizi parlak yıldız kümesi geçti; hakiki sosyalizmin ordusuyla işgal altında tuttuğu gökyüzünün en parlak yarısı! Ve bu parlak yıldızları burjuva hayırseverliğin yumuşak ışıltısıyla *Samanyolu*[803], "*Trier'sche Zeitung*" sarmalıyor; kendini canla başla hakiki sosyalizme adamış bir gazete. Hakiki sosyalizme yalnızca çok dolaylı olarak dokunup da "*Trier'sche Zeitung*"un onu canhıraş savunmaya geçmediği tek bir olay bile yaşanmış değildir. Teğmen Anneke'den Kontes Hatzfeld'e, Bielefeld Müzesi'nden Madame Aston'a dek "*Trier'sche Zeitung*", hakiki sosyalizmin lehine öyle büyük bir enerjiyle mücadele etmiştir ki, alnında soylu ter damlaları birikti. Sözcüğün en gerçek anlamıyla şefkatin, merhametin ve insan sevgisinin Samanyolu'dur ve yalnızca son derece nadiren ekşi süt verir. Varsın, gerçek bir Samanyolu'na yakışacağı gibi yolunda akadursun ve Almanya'nın cesur yurttaşlarını yufka yüreklilik tereyağıyla ve dar kafalılık peyniriyle beslemeyi sürdüredursun! Biri gelir de kaymağını sıyırır diye korkmaya hiç gerek yok, zira bu süt üzeri kaymak tutmayacak kadar sulu.

Fakat biz kendisine iç ferahlığıyla, neşeyle veda edebilelim diye hakiki sosyalizm bize, H. Püttmann tarafından 1847'de Reiche yakınlarındaki Borna'da yayınlanan "*Albüm*" ile bir kapanış şöleni düzenledi. Burada Büyük Ayı'nın

himayesi altında, Roma Paskalya kutlamasının bile yanında sönük kaldığı göz kamaştırıcı bir havai fişek gösterisinde bulunulmaktadır. Tüm sosyalist şairler buraya, gönüllü ya da zoraki, parıl parıl ışık demetleri halinde tıslayarak gökyüzüne yükselen, havada büyük bir gürültüyle patlayıp milyon yıldıza saçılan ve günümüz koşullarının zifiri karanlık gecesini gün ışığına boğan sihirli roketleriyle katkıda bulundular. Ah ne yazık ki bu güzel gösteri yalnızca bir an sürmektedir; havai fişek söner ve ardında geceyi gerçekte olduğundan da karanlık gösteren bir duman tabakası bırakır. Bu duman tabakasının arasından, yalnızca, değişmez bir parlaklıkla ışıldayan yıldızlar olan ve söz konusu toplulukta kendisine rastlamamızın bizi büyük bir şaşkınlığa ve Büyük Ayı'yı da hiç azımsanmayacak bir mahcubiyete düşüren *Heine*'nin[253] yedi şiiri ışıldamaktadır. Neyse, bunun şimdi canımızı sıkmasına izin vermeyelim, *Weerth*'in[254] de keza burada yeniden basılan bazı çalışmalarının böyle bir kumpanyada kendilerini kaçınılmaz olarak huzursuz hissedeceğinden dolayı da tahrike kapılmayıp gelin bu havai fişek gösterisinin sonuna kadar tadını çıkaralım.

Burada çok ilginç temaların ele alındığını görüyoruz. İlkbahar üç dört kez, hakiki sosyalizmin envanterinde ne varsa hepsinin kullanılmasıyla övülüyor. En az *sekiz* baştan çıkarılmış genç kız akla gelebilecek her açıdan takdim ediliyor. Burada yalnızca baştan çıkarma eylemini değil onun sonuçlarını da görme olanağı buluyoruz. Gebeliğin her ana evresi en azından bir özne tarafından temsil edilmekte, peşinden doğum gelmekte –ne kadar sıradan– ve bunu bebek cinayeti ya da kadının intiharı izlemektedir. Schiller'in "*Evlat Katili*"nin buraya dâhil edilmemesine ne kadar hayıflanılsa yeridir. Ne var ki editör, ünlü "Joseph! Joseph!" vs.[804] haykırışının kitap boyunca yankılanmasını kâfi bulmuş olmalı. Bu kandırma-şarkılarının niteliğini anlamak için –çok bilindik bir ninninin ezgisi uyarınca– bir kıtayı örnek alalım. Bay Ludwig *Köhler* 229. sayfada şu şarkıyı söylemektedir:

Ağla, anacık, ağla!
Sevgili yavrun hasta!
Ağla, anacık, ağla!
O masumiyetini yitirdi
Senin nasihatini: "Yavrum ol iffetli"
Arsızca kulak arkası etti!

Genel olarak "*Albüm*" suçun gerçek ilahileştirilmesidir. Yukarıda sözü edilen

sayısız bebek cinayeti dışında Bay Karl *Eck* bir "orman cürmü"nü de yüceltmektedir. Beş çocuğunu öldüren Svabyalı Hiller ise Bay Johannes Scherr'in yazdığı kısa bir şiirinde ve bizzat Ursa Major'un sonu gelmek bilmeyen bir şiirinde kutlanmaktadır. İnsan, laternacıların cinayet öyküleri çalıp söyledikleri bir Alman panayırında sanıyor kendini.

Kor kızıl çocuk, çocuğu cehennemin
Söyle, amacı neydi buradaki varlığının?
Sen ve cinayet dehlizin
Tüm insanlara dehşet saçtı.
Doksan altı insanın
Cani canını aldı.
Yaşamalarına izin vermedi
Boyunlarını oracıkta kırdı vs.

Bu genç delişmen şairler ve hayat dolu üretimleri arasında bir seçim yapmak güç; zira ismin Theodor Opitz mi yoksa Karl Eck mi, Johannes Scherr mi yoksa Joseph Schweitzer mi olduğunun bir önemi yok. Hepsinin eserleri de aynı ölçüde güzel. Gelin rastgele birini seçelim.

Karşımıza ilk çıkan, ilkbaharı hakiki sosyalizmin spekülatif yüceliklerine çıkarmakla meşgul olan dostumuz Bootes'i – *Semming*'i görüyoruz. (sf. 35)

Uyan, uyan! İlkbahar geliyor
Tepeleri ve vadileri aşarak
*Özgürlük* kendine dizginsiz yol açıyor.

Bunun nasıl bir özgürlük olduğunu da hemen öğreniyoruz:

Haç'a böyle kölece bakmak niye?
Özgür bir adam etmez Tanrı'ya secde.
Anayurdun biz meşe ağaçlarını yıkan
Ve özgürlük tanrılarını kaçıran!

Yani, Bootes'in gölgesinde oturup huzur içinde "Sosyalizm, Komünizm ve Hümanizm" üzerine tefekküre dalabileceği ve "tiranlara duyulan kin dikenini" dilediğince büyütebileceği balta girmemiş Cermen ormanlarının özgürlüğü. Diken konusunda şunu öğreniyoruz:

Dikensiz açan bir gül yoktur.

Dolayısıyla, tomurcuklanan "gül" Andromeda'nın da çok geçmeden münasip bir "diken" bulacağı ve artık kendini eskisi kadar "odunsu" bulmayacağına dair umut var. Başlığı ve nakaratı "Menekşeler alın! Menekşe alın! Menekşeler alın!" olan özel bir şiir neşrederek Bootes o sıralar elbette henüz var olmayan "Menekşeler"[235] lehine de hareket etmektedir.

Bay N..h..s.[805], içinde tek bir düşünce kırıntısı bile barındırmadan 32 sayfalık geniş mısralar kaleme alarak gerçekten de takdire şayan bir çaba ortaya koyuyor. Orada, örneğin, "Proleterlerin Şarkısı" isimli bir şiir var (sf. 166). Proleterler çıkıyorlar doğanın kucağına –onların *nereden* geldiklerini söylemek isteseydik bu işin hiç sonu gelmezdi– ve uzun bir girizgâhtan sonra aşağıdaki dizelerde karar kılıyor:

Ey Doğa! Tüm varlıkların anası
Sevginle sarmak istersin herkesi
Sen ki herkesi kutlu kılan
Bilinemez büyüklükte ve yücelikte olan!
İşit en kutsal kararlarımızı!
İşit, sana vefalı ve samimi andımızı!
Irmaklar, müjdeyi denizlere ulaştırın,
Bahar yelleri, karaçamlara fısıldayın!

Böylelikle yeni bir konu açılmış oluyor ve bir süre bu biçimde devam ediliyor. Nihayet, *on dördüncü* kıtada insanların aslında ne istediklerini öğreniyoruz. Ama bunu burada aktarma zahmetine değmez.

Bay Joseph *Schweitzer*'le[806] tanışmak da bir o kadar ilginç:

Düşünce ruhtur, eylem ise beden
Koca kıvılcımdır; karısı ise eylem.

Haliyle buna Bay J. Schweitzer'in arzusu eklenir, zira:

*Saçmak* istiyorum, *tutuşturmak* istiyorum özgürlük ışığını
Ormanda ve ovada,
Ta ki muazzam su kovası, adı Ölüm
yongayı söndürünceye dek. (sf. 213)

Dilediği de oluyor. Bu şiirlerde sözcükler dilediğince "saçılıyor" ve onun bir "yonga" olduğunu ilk bakışta görmek mümkün, ama eğlenceli bir yonga:

Başım yukarıda, elim yumruk
Duruyorum öylece, mutlu ve özgür (sf. 216)

O bu duruşuyla paha biçilemez olmalı. Ne yazık ki Leipzig'de Ağustos Olayları[255] onu sokağa sürükler ve orada etkileyici şeylere tanıklık eder:

Tam karşımda kan revan içinde körpe bir insan tomurcuğu,
–ah utanç, ah vahşet!–
Titreyerek ölüm çiyinin damlalarını içiyor *kana kana*.

Hermann *Ewerbeck* de kendi ön isminin yüzünü kara çıkarmadı[807]. 227. sayfada, daha önce Teutoburg Ormanı'nda Çeruskerler[808] tarafından kükreyerek söylenmiş olan bir "Savaş Şarkısı"na başlıyor:

Dövüşüyoruz özgürlük için
*Bağrımızdaki varlık* için.

Yoksa bu hamile bir kadın için yazılmış bir savaş şarkısı olmasın?

Ne altın ne madalya için
Ne de boş eğlence için
Dövüşüyoruz gelecek nesiler için, vs.

İkinci bir şiirde [sf. 229] şunu öğreniyoruz:

*Duyuları* kutsaldır insanın
En kutsalı saf *düşünce*
Kaybolup gider tüm ruhlar
Karşısında duyu ve düşüncelerin

Tıpkı bizim "duyu ve düşüncelerin" böylesi şiirler karşısında "kaybolup gitmesi" gibi.

Severiz tutkuyla iyi
Güzel olanı bu dünyanın
Eyleriz ve yaratırız durmaksızın
Üzerinde gerçek insan tarlasının

ve bu tarla, emeğimizi Baveryalı Ludwig'in bile üretemeyeceği erdemli şiirler hasadıyla ödüllendiriyor[256].

Bay Richard Reinhardt ise sessiz sakin genç bir adamdır. O, "sessiz öz-gelişim yolunda usulca bir sükunetle yürüyor" ve bize aşağıdakileri yüceltmekle yetindiği, "Genç İnsanlığa" adında bir yaş günü şiiri sunuyor:

Bakir özgürlüğe aşk güneşi
Bakir aşka özgürlük ışığı
Aşk huzurunun dostane ışığı [sf. 234-236]

Bu altı sayfa ruhumuzu okşuyor. "Aşk" on altı kez, "ışık" yedi kez, "güneş" beş kez, "özgürlük" sekiz kez geçiyor. "Yıldızlar"dan, "berraklıklar"dan, "gündüzler"den, "çocuklar"dan, "sevinçler"den, "güller"den, "tutkular"dan ve varoluşun diğer tatlarından söz etmiyoruz bile. Eğer bir kimse kendisine bu şekilde şarkı söylenecek kadar şanslı olsaydı, gerçekten de huzur içinde mezara giderdi.

Peki ama, Bay Rudolf Schwerdtlein ve Ursa Major gibi ustalar varken bu çömezlerle niye oyalanalım ki! Gelin tüm bu sevimli fakat kusurlu denemelerini kendi kaderlerine terk edelim ve kusursuzluğa ulaşmış sosyalist şiire dönelim!

Bay Rudolf Schwerdtlein şöyle söylüyor:

"Cesurca İleri"
Biz hayatın süvarileriyiz. Yaşa! (ter[809])
Nereye, hayat süvarileri, yolunuz nereye?
Sürüyoruz atlarımızı ölüme. Yaşa!
Borazanı çalıyoruz. Yaşa! (ter)
Borazanla ne çalıyorsunuz?
Gümbür gümbür çalıyoruz ölümü. Yaşa!
Ordu çok gerilerde kaldı. Yaşa! (ter)
Ordunuz geride ne yapıyor?
Sonsuz uykusunda uyuyor. Yaşa!
Dinle! Düşman borazanlarının sesi mi bu gelen? Yaşa! (ter)
Vah, zavallı borazancılar!

Şimdi sürüyoruz atlarımızı ölüme. Yaşa! (sf. 198-200)

Vah zavallı borazancı! – Görülüyor ki hayat süvarisi atını yalnızca neşeli bir cesaretle ölüme sürmekle kalmıyor, o atını aynı gözü karalıkla, içinde kendisini koyun tüyleri arasındaki bir bit kadar mutlu hissettiği[810] katıksız saçmalığa da sürüyor. Birkaç sayfa ileride hayat süvarisi "Ateş"i körüklüyor.

Binlerce şey biliyoruz, öyle bilgeyiz
İlerleme eyledi öyle çılgınca hızla ileri
Ama kürek çekerek bir tek dalga kaldıramazsın,
Hayaletler başının etrafında uçuşmaksızın. [sf. 204]

Hayat süvarisine, uçuşan hayaletleri kovalayabilmek için pek yakında olabildiğince sağlam bir *cismin* "başının etrafında uçuşmasını" dilemeli.

Elmayı ısır! Elma ile dişlerinin arasında
bir hayalet belirip yükselecek anında;
Safkan bir atın gür yelesinden sıkıca kavra
Bir hayalet şaha kalkar aygırın kulağıyla.

Hayat süvarisinin kafasının her iki tarafından da bir şeyler "yükseliyor"; Ama bunlar "aygırın kulağı" değil.

Düşünceler sırtlanlar gibi etrafında bitiverir
Sen kalbinin seçtiğini bağrına bastığında

Hayatın süvarisi de diğer cesur savaşçılardan farklı değil. Ölümden değil de "hayaletler"den, "hortlaklar"dan ve özellikle de kendisini kavak yaprakları gibi titreten "düşünceler"den korkuyor. Kendini onlardan korunmak için dünyayı ateşe vermeyi, gözünü karartıp "külli bir dünya yangını çıkarmayı göze alıyor":

Yıkmak; çağın büyük şiarı bu
Yıkmak; ihtilafın yegâne uzlaşısı bu
Kömürleşmeli ki ruh ve beden
Doğayla varlığın iyice arınması için
Potadaki maden gibi almalı kendine
Dünya, yeniden-gelişimi içinde alevlerin
Kıyamet yangını sonrasındaki iblis
Başlangıcıdır yeni dünya tarihinin [sf. 206.]

Hayatın süvarisi taşı gediğine koymuş. Doğayla varlığın arınması büyük şiarındaki yegâne uzlaşının ihtilafı, tam da madenin potada kömürleşip bedene ve ruha dönüşmesidir; yani yeni dünya tarihinin yıkımı kıyamet yangınının yeniden gelişimidir ya da başka bir ifadeyle iblis başlangıç alevleri içinde gelip almalı dünyayı.

Şimdi eski dostumuz Ursa Major'a gelelim. Hiller methiyesinden[811] söz etmiştik. Bu şiir, büyük bir hakikatle başlar:

Tanrı'nın sevgili kulları anlayamazsınız
Dünyaya gözü bir *sefil* olarak açmanın fenalığını
*İnsanın bundan asla kurtulamadığını*. [sf. 256]

Biz bu acıklı hikâyeyi en ufak ayrıntısına kadar dinlemek mecburiyetinde kaldıktan sonra Ursa Major bir kez daha "ikiyüzlülüğe" dümen kırıyor:

Yazıklar olsun sana yazıklar, meşum kötü dünya
Lanet olsun, sonsuz lanet olsun sana kahrolası para!
Sen sebep oldun bu kıyıma
Siz sebep oldunuz zengin canavarlar! –
Çocukların kanı yalnız sizin başınıza!
Şair dilimden dökülüyor hakikatler,
Fırlatıyorum onları suratınıza
Ve bekliyorum çalmasını intikam saatinin! [sf. 262]

Ursa Major'un burada "hakikatleri şair dilinden" insanların "suratına fırlatarak" dehşetli bir cüretkârlık örneği sergilediği sanılır değil mi? Ama telaşa mahal yok, onun mal ve can güvenliğinden endişe duymaya gerek yok. Büyük Ayı zenginlere zarar vermediği gibi zenginler de ona vermez. Ama şaire göre ihtiyar Hiller'in ya kafasını uçurmalıydı, ya da:

Yeryüzünün en yumuşak tüyü konmalıydı
Büyük bir özenle katilin başının altına
Konmalıydı ki ondan gasp ettiğiniz kıymetlileri
Unutuversin derin uykuda – sizin hayrınıza.
Uyandığındaysa kulaklarında çınlamalıydı
İki yüz arpın baldan tatlı nameleri
Çınlamalıydı ki, hırıltıları çocukların

Kulağını tırmalamasın, yüreğini burmasın.
Kefaret için başka şeyler de yapmalı
Bu, aşkın düşleyebileceği en tatlı şey olmalı
Belki o zaman suçun yükünden kurtulur
ve vicdanınız huzura kavuşur. (sf. 263.)

Bu gerçekten de safdilliğin zirvesi, hakiki sosyalizmin hakikatidir! "Sizin hayrınıza", "vicdan huzura kavuşur!" Ursa Major cıvıtıyor ve kocakarı masalları anlatmaya başlıyor. Onun hâlâ "intikam saatinin çalmasını beklediği" zaten biliniyor.

Bununla birlikte Hiller methiyesinden çok daha eğlenceli olan "mezarlık idilleri"dir.[812] Önce yoksul bir adamın toprağa verilişine ve karısının ağıtlarına tanık oluyor; ardından ihtiyar babasının tek dayanağı olan ve savaşta hayatını yitirmiş genç bir adamın, daha sonra annesi tarafından öldürülen bir çocuğun, son olarak da zengin bir adamın cenazelerini görüyor. Tüm bunları gördükten sonra "düşünmeye" başlıyor ve bakın ağzından neler dökülüyor:

... bakışım aydınlandı ve netleşti
Işıyarak mezarın derinliklerine ulaştı. [sf. 284]

ne yazık ki mısralarının "derinliklerine" inecek kadar "aydınlanmadı".

En büyük gizemler bana göründü.

Öte yandan, tüm dünyanın "gördüğü" şey, yani onun şiirinin dehşetli bayağılığı onun açısından bir "gizem" olarak kalmaktadır. Ve bakışı aydınlanan Ayı, "en büyük mucizelerin nasıl âdeta bir çırpıda gerçekleşiverdiğini" gördü. Yoksul adamın parmakları mercana, saçları ipeğe dönüşüyor; dolayısıyla da karısı büyük bir servete kavuşuyor. Genç askerin mezarından kralın sarayını yakıp kül eden alevler yükseliyor. Çocuğun mezarının üstünde, kokusu hapisteki annesine dek ulaşan bir gül bitiyor ve zengin adam da ruh göçü sayesinde engereğe dönüşüyor. Ve bu engereği en küçük oğluna ezdirmek zevkini Ursa Major kendine saklıyor. İşte böylece Ursa Major "ulaşacağız yine de hepimiz ölümsüzlüğe" sanıyor.

Bu arada Ayı'mız yine de bir parça cesarete sahip 273. sayfada "kendi talihsizliğine" gök gürültüsünü andıran bir sesle meydan okuyor. Ona kafa tutuyor, zira:

Kalbimde güçlü bir aslan oturuyor
Öylesine cesur, öylesine güçlü ve çevik ki –
Pençelerine karşı tetikte ol![813]

Elbette, Ursa Major "dövüşmeye can atıyor" ve "yaralanmaktan hiç korkmuyor".

1847 yılının Ocak ile Nisan ayları arasında yazıldı.
İlk kez Marx/Engels Tarihsel-Eleştirel Tüm Eserler'de
Almanca olarak yayınlandı
Cilt 6, Berlin 1932, sf. 73-116.

# Ekler

## Karl Marx
## [Feuerbach Üzerine Tezler[1]][814]

1

Bundan önceki tüm materyalizmin –Feuerbach'ınki de dâhil olmak üzere– başlıca kusuru, nesnenin [Gegenstand], gerçekliğin, duyumsallığın *duyusal insan etkinliği*, *pratik* olarak, öznel olarak değil, yalnızca *nesne ya da sezgi* [Anschauung] biçiminde kavranmasıdır. *Etkin* yanın, materyalizmin tersine, idealizm tarafından –ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, gerçek duyusal etkinliği olduğu haliyle elbette tanımaz– geliştirilmiş olmasının nedeni budur. Feuerbach, kavramsal nesnelerden gerçekten farklı olan duyusal nesneler istemesine karşın, insan etkinliğinin kendisini *nesnel* etkinlik olarak kavramaz. Dolayısıyla, *Das Wesen des Christenthums*'ta, insana özgü gerçek tutum olarak yalnızca teorik yaklaşım görülürken, pratik yalnızca kirli-Yahudi görünümüyle kavranıp saptanır. İşte bu yüzden, Feuerbach, "devrimci", "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini kavrayamaz.

2

İnsan düşüncesinde nesnel hakikatin payı olup olmadığı, teorik değil *pratik* bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oluşunu pratikte kanıtlamak zorundadır. Kendini pratikten yalıtan bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerine yürütülen tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur.

3

İnsanların koşulların ve eğitimin ürünü olduğu, yani değişmiş insanların başka koşulların ve değişmiş eğitimin ürünleri olduğuna dair materyalist öğreti,

koşulların tam da insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitmenin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Dolayısıyla, bu öğreti toplumu, birine toplum üstü bir konum verecek şekilde (örneğin, Robert Owen'in yaptığı gibi) ikiye ayırmak zorunda kalır.

Koşulların değişmesi ile insan etkinliğinin örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* olarak kavranıp doğru anlaşılabilir.

4

Feuerbach dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, biri dinsel ve imgesel, öteki gerçek olmak üzere dünyanın ikiye bölünmesi olgusundan hareket eder. Onun eseri, dinsel dünyayı onun seküler temeli haline getirmekten ibarettir. Bu iş tamamlandıktan sonra, asıl işin halen yapılmayı beklediğini gözden kaçırır. Zira seküler temelin kendi kendinden ayrılıp bulutların arasında kendine bağımsız bir krallık tayin etmesi olgusu, ancak bu seküler temelin kendi iç çekişme ve çelişkileriyle açıklanabilir. Yani bu temelin kendisi, önce kendi çelişkisi içinde, ardından da çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratikte kökten değiştirilmek zorundadır. Böylece, örneğin, dünyevi ailenin kutsal ailenin sırrı olduğu bir kez keşfedildikten sonra, artık ilkinin teoride eleştirilmesi ve pratikte dönüştürülmesi gerekir.

5

*Soyut düşünce*yle tatmin olmayan Feuerbach, *duyusal sezgiye* başvurur; fakat duyusallığı *pratik*, insana özgü duyusal etkinlik olarak görmez.

6

Feuerbach dinsel özü *insan* özü haline getirir. Ne var ki, insan özü tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, bu yüzden:

1. Tarihsel süreçten soyutlama yapmak, dinsel duyguyu kendi başına tanımlamak ve soyut –*yalıtılmış*– bir insan bireyi varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Dolayısıyla onda [Feuerbach'ta] insan özü, yalnızca "*tür*" olarak; çok sayıda bireyi yalnızca *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, sessiz bir genellik olarak kavranabilmektedir.

7

Feuerbach, bu yüzden, "dinsel duygu"nun kendisinin *toplumsal bir ürün* olduğunu ve analiz ettiği soyut bireyin gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmez.

8

Toplumsal hayat özünde *pratiktir*. Teoriyi yolundan saptırıp mistisizme götüren bütün sırlar, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur.

9

*Sezgileyen* materyalizmin, yani duyumsallığı pratik etkinlik olarak kavramayan materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta, "burjuva toplum" içindeki tek tek bireylerin sezgisidir.

10

Eski materyalizmin bakış açısı "*burjuva*" toplumdur; yeni materyalizmin bakış açısı ise *insan* toplumu ya da toplumsallaşmış insanlıktır.

11

Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, oysa aslolan onu *değiştirmektir*.

1845 ilkbaharında yazılmıştır. İlk olarak Engels'in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart, 1888) adlı kitabında, Ek Bölüm olarak yayınlandı.

# [Hegel'le ve Feuerbach'la İlişkisi Üzerine Marx[815]]

*Hegel'in fenomenoloji kurgusu*

1. İnsan yerine öz-bilinç. Özne – Nesne.

2. Şeyler arasındaki *farklar* önemsizdir; çünkü töz, öz-ayrım olarak ya da öz-ayrım, ayrıt etme, aklın faaliyeti temel olarak ele alınmaktadır. Hegel bu nedenle spekülasyon içerisinde gerçek, meseleyi kavrayan ayrımlar koymuştur.

3. *Yabancılaşmanın* kaldırılmasının *nesneselliğin* kaldırılmasıyla özdeşleştirilmesi (özellikle Feuerbach tarafından geliştirilmiş bir yan).

4. Tasavvur edilen nesnenin, bilincin nesnesi olarak nesnenin kaldırılmasıyla, düşünmeden farklı olan duyusal *eylem*, *pratik* ve *reel faaliyetin* gerçek nesnesel ortadan kaldırılmasının özdeşleştirilmesi. (Daha geliştirmeli)

Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün
(Moskova 1932) yayınladığı biçimiyle

# Karl Marx
# [Burjuva Toplum ve Komünist Devrim[816]]

1. *Modern devletin doğuşunun tarihi* ya da *Fransız Devrimi*.

Politik özün kibri – Antik devlet ile karıştırma. Devrimcilerin burjuva toplumuyla ilişkisi. Tüm unsurların burjuva ve devlet işleri halinde ikiye katlanması.

2. *İnsan haklarının ilanı* ve *devletin kuruluşu*. Bireysel özgürlük ve kamusal güç.

*Özgürlük*, *Eşitlik* ve Birlik. Halk egemenliği.

3. *Devlet* ve *burjuva toplum*.

4. *Temsili devlet* ve *Anayasa*.

5. *Erklerin ayrılması*. Yasama ve yürütme erki.

6. *Yasama erki* ve yasama organları. Politik kulüpler.

7. *Yürütme erki*. Merkezileşme ve hiyerarşi. Merkezileşme ve siyasi uygarlık. Federasyon sistemi ve sanayicilik. *Devlet yönetimi* ve *yerel yönetim*.

8'. *Yargı erki* ve *Hukuk*.

8''. *Milliyet* ve *halk*.

9'. *Politik partiler*.

9''. *Seçim hakkı*, devletin ve burjuva toplumunun *ortadan kaldırılması* mücadelesi.

Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün
(Moskova 1932) yayınladığı biçimiyle

# Karl Marx
# [Feuerbach Üzerine[817]]

*Egoist insana karşıt olarak ilahi egoist.*

*Devrimde antik devlet sistemi konusunda yanılma.*

"*Kavram*" ve "*Töz*".

*Devrim = Modern devletin doğuşunun tarihi.*

Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün
(Moskova 1932) yayınladığı biçimiyle

# Karl Marx
# [I. Feuerbach'tan[818]]

Toplumsal iş bölümünün bilim üzerindeki etkisi.

Devletteki, hukuktaki, ahlaktaki vs. *baskı* ne.

Yasada burjuvalar, tam da bir sınıf olarak egemen oldukları için, kendilerine genel bir ifade kazandırmak zorundadırlar.[*85]

Doğa bilimi ve tarih.

Siyasetin, hukukun, bilimin vs., sanatın, dinin vs. tarihi yoktur.

---

*İdeologların neden her şeyi baş aşağı çevirdikleri.*

Din adamları, hukukçular, siyasetçiler.

Hukukçular, siyasetçiler (genel olarak devlet adamları). Ahlakçılar, din adamları.

Bir sınıf içerisindeki bu ideolojik alt bölüm için: 1. *İş bölümü sayesinde her mesleğin bağımsız bir varlık kazanması*; herkes kendi zanaatının doğru zanaat olduğunu düşünür. Zanaatlarının gerçeklikle ilintisi üzerine bulundukları yanılsamalara bunlar daha zanaatlarının doğasınca belirleniyor olması nedeniyle bir o kadar kaçınılmaz olarak kapılırlar. İlişkiler hukuk biliminde, siyasette vb. – bilinçte kavramlar haline gelir. Bunlar bu ilişkileri aşmış olmadıkları için bunların kavramları da onların kafasında sabit kavramlardır. Örneğin yargıç yasayı uygular ve bu yüzden yasamayı gerçek, etkin itici güç olarak görür. Metalarına saygı; zira işleri genel ile ilgilidir.

Hukuk fikri. Devlet fikri. *Sıradan* bilinçte bu mesele baş aşağı çevrilmiş durumdadır.

Din, en başından itibaren, *gerçek* zorunluluktan doğan *aşkınlık* bilincidir.

Bunu daha popüler.

Hukuk, din vs. açısından gelenek.

Bireyler daima kendilerinden hareket ettiler, daima kendilerinden hareket ederler. Onların ilişkileri kendi gerçek yaşam süreçlerinin ilişkileridir. Peki nasıl oluyor da onların ilişkileri kendilerine karşı bağımsız bir varlık kazanıyor? Ve kendi yaşamlarının güçleri onlara üstün geliyor?

Kısacası: Düzeyi her bir dönemdeki üretici güçlerin gelişimine bağlı olan *iş bölümü*.

Topluluk mülkiyeti

Toprak mülkiyeti. Feodal mülkiyet. Modern mülkiyet.

Zümresel mülkiyeti. Manüfaktür mülkiyeti. Sınai sermaye.

Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün
(Moskova 1932) yayınladığı biçimiyle

# Friedrich Engels
# Feuerbach

a) Feuerbach'ın tüm felsefesi şunlara çıkar: 1. doğa felsefesi –doğaya pasif hayranlık, onun ihtişamı ve mutlak kudreti karşısında vect ile diz çökme–. 2. Antropoloji, yani α) materyalistlerin bedenin ve ruhun birliği konusunda söylediklerine yeni bir şeyin eklenmediği, bunların daha az mekanik ama daha abartılı bir üslupla dile getirildiği bir fizyoloji; β) aşka dair doğa kültüne benzer yüceltici ditiramplara[41] varan bir psikoloji; başka yeni bir şey yok. 3. "İnsan" kavramına[820] tekabül etme yönündeki ahlaki anlayış, talep –*impuissance mise en action*[821]–.

Karşılaştırma için bakınız § 54, sf. 81: "İnsanın midesiyle ahlaki ve rasyonel ilişkisi, onun [midenin –çev.] hayvani değil insani bir şey olarak ele alınmasından ibarettir.–" § 61: "Ahlaki bir varlık olarak İnsan..." ve "*Hıristiyanlığın Özü*"nde ahlaklılık üzerine laf kalabalığı.

---

b) Bugünkü gelişim aşamasında insanların ihtiyaçlarını ancak toplum içinde karşılayabilmeleri, genel olarak, en başından –var oldukları andan– itibaren insanların birbirlerine ihtiyaç duyması ve ancak başka insanlarla ilişki[6] içine girerek ihtiyaçlarını ve yeteneklerini geliştirebilmeleri olgusu, Feuerbach tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

> "İnsanın özü, kendi için tekil insana içkin değildir", "insanın özü yalnızca topluluk içinde, insanın insanla birliği içinde vardır ve bu birlik yalnızca Ben ve Sen arasındaki farkın *gerçekliğine* dayanır. – Kendi için insan (sıradan anlamda) insandır, insan *ile* insan, *Ben ve Sen*'in birliği *Tanrıdır*."

(yani, sözcüğün olağandışı anlamıyla insandır.) (§ 61, 62, sf. 83)

Felsefe, insanlar arası ilişkinin zorunluluğuna dair beylik olguyu –ki, cinsiyet farklılığının dahi barındırdığı bu olgunun idrakine varmadan, herhangi bir ikinci insan neslinin meydana gelmesi imkânsız olurdu– tüm kariyerinin sonunda

vardığı en büyük sonuç olarak ortaya koyacak kadar ileri gidiyor; üstelik "Ben ve Sen'in Birliği" şeklindeki gizemli biçim altında. Eğer Feuerbach cinsel ilişkiyi, türsel ilişkiyi, *χατ' έξόχήν*[822] Ben ve Sen'in beraberliğini aklına getirmeseydi bu cümleyi kurması mümkün olmazdı[*86]. *Pratiğe* geçtiği ölçüde de onun beraberliği, cinsel ilişki ve felsefi düşünce ve sorunlar üzerine anlaşma ile, "hakiki diyalektik", (§ 64), diyalog, "tinsel olduğu kadar fiziksel olarak da insanın *meydana getirilmesi*" (sf. 67) ile sınırlıdır. Bu "meydana getirilmiş" insanın daha sonra, yine "tinsel" ve "fiziksel" olarak "insanlar meydana getirmek" dışında neler yaptığından bahsedilmez. Feuerbach da sadece *iki* şey arasındaki ilişkiden haberdardır:

> "hiçbir varlığın tek başına hakiki, kusursuz, mutlak bir varlık olmadığı hakikati; hakikatin ve kusursuzluğun yalnızca özsel olarak eş iki varlığın birliği, birleşimi olduğu hakikati." (sf. 83, 84)

---

c) "*Geleceğin Felsefesi*"nin girişi, onunla bizim aramızdaki farkı hemen gözler önüne serer:

> § 1: "Modern çağın görevi Tanrının gerçekleştirilmesi ve insanlaştırılması, teolojinin antropolojiye dönüştürülüp ortadan kaldırılmasıydı." Karşılaştırmak için bakınız: "Teolojinin yadsınması modern çağın *özüdür*." ("*Geleceğin Felsefesi*", sf. 23)

---

d) Feuerbach'ın § 2'de Katoliklik ile Protestanlık arasında yaptığı ayrım – Katoliklik: "Kendinde Tanrının ne olduğuyla ilgilenen" "teolojidir"; "spekülasyon ve dalınç eğilimi" vardır; Protestanlık yalnızca Hıristolojidir; Tanrıyı kendi haline, spekülasyonu ve dalıncı ise felsefeye bırakır"– olgunlaşmamış bilime denk düşen bir ihtiyaçtan doğan bir iş bölümünden başka bir şey değildir. Feuerbach, *teolojinin sınırları içerisindeki* bu yalın ihtiyaçtan hareketle Protestanlığı açıklar; ve bunu, doğal olarak, felsefenin bağımsız bir tarihi izler.

---

> e) "Varoluş, genel, şeylerden ayrılabilir bir kavram değildir. O, var olan şeylerle birdir... Varoluş, özün konumudur. *Özüm neyse, varoluşum odur.* Balık suyun içindedir, fakat özünü bu varoluşundan ayırmak mümkün değildir. Dil bile, varoluş ile özü özdeşleştirir. Varoluşun özden ayrıldığı tek yer insan hayatıdır –ama bu da yalnızca olağandışı ve talihsiz

> durumlarda olur–; bir kimsenin özünün o kişinin bulunduğu yerde olmaması yalnızca orada mümkündür. Fakat, tam da bu ayrışma nedeniyle, o kişinin ruhu gerçekte bedeninin olduğu yerde değildir. Sadece kalbin neredeyse *oradasındır*. Fakat *–doğaya aykırı durumlar hariç–* her şey, nerede ise orada bulunmayı ve ne ise o olmayı ister." (sf. 47)

Mevcut olana dair ne güzel bir methiye! Doğaya aykırı durumlar, birkaç olağandışı durum hariç tutulursa sen seve seve, yedi yaşında, bir kömür ocağında on dört saat boyunca zifiri karanlıkta tek başına kapıcılık yaparsın; senin varlığın bu olduğuna göre özün de budur. Aynı şey bir *selfactor* başında çalışan bir *piecer*[824] *için de geçerli. Bir işkoluna tabi olmak senin "öz"ündür.*[825] *"İnancın Özü*", sf. 11, "giderilmemiş açlık", bu [...]

———

f) § 48, sf. 73:

> "Karşıt ya da çelişik belirlenimleri çelişkiye düşmeden bir ve aynı varlıkta bir araya getirmenin *aracı* yalnızca *zaman*dır. Yalnızca bu şekilde örneğin burada İnsan'da, şimdi *bu* belirlenimin, bu niyetin; şimdi de bambaşka, âdeta karşıt bir belirlenimin bana egemen olması ve bana nüfuz etmesi zuhur eder."

Feuerbach bunu, 1. bir çelişki, 2. çelişkilerin birleşmesi olarak ifade eder ve 3. bunu yapanın zaman olduğunu iddia eder. Elbette söz konusu olan "dolu" zamandır. Ne var ki söz konusu olan hep zamandır, onda gerçekleşenler değil. [Yukarıdaki] cümle = yalnızca zaman içerisinde bir değişim mümkündür.

Marx-Engels-Lenin-Enstitüsü'nün
1932 basımı esas alınmıştır.

# AÇIKLAYICI NOTLAR

1 "*Feuerbach Üzerine Tezler*" Karl Marx tarafından Brüksel'de, 1845 ilkyazında kaleme alındı. Bu tezler Marx'ın 1844-1847 tarihli el yazmaları arasında, "1. ad Feuerbach" [1. Feuerbach'a dair] başlığı altında yer almaktadır. Engels bu tezleri *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinin 1888 baskısına ek olarak yayınladı. Engels, söz konusu eserin Önsözü'nde bu önemli teorik belgeyi "Feuerbach Üzerine Marx" başlığı altında sunmuş, tezlerin yazıldığı yeri ve tarihi de belirtmiştir.

Yayınlanmak üzere kaleme alınmış olmayan "ama yeni dünya görüşünün parlak nüvelerini içeren ilk belge olması bakımından paha biçilemez" olan bu notları okur açısından daha anlaşılır kılmak için, Engels "Tezler"i yayına hazırlarken bir dizi editoryal değişiklik yaptı. "Tezler"in her iki versiyonu da –yani hem Marx'ın orijinal metni, hem de Engels'in yayınladığı metin– bu kitapta yer almaktadır. Marx tarafından 1845'te yazılan orijinal metin kitabın başında yer alırken, Engels'in redaksiyonu ile 1888'de yayınlanmış olan metin Ek bölümünde yer almıştır. "Feuerbach Üzerine Tezler" başlığı bu metne, Engels'in "Ludwig Feuerbach" başlıklı çalışmasının önsözüne uygun olarak Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından verilmiştir.

2 Marx, Feuerbach'ın "*Das Wesen des Christenthums"* [Hıristiyanlığın Özü] adlı eserinin şu bölümlerine göndermede bulunuyor: "*Die Bedeutung der Creation im Judenthum*" [Yahudilikte Yaratılışın Önemi] ve "*Der wesentliche Standpunkt der Religion*" [Dinin Temel Bakış Açısı].

3 "*Alman İdeolojisi*. Feuerbach, B. Bauer ve Stirner'in temsil ettiği yeni Alman felsefesinin ve çeşitli peygamberleri şahsında Alman sosyalizminin eleştirisi", Karl Marx ve Friedrich Engels'in 1845/46 yıllarında üzerinde çalıştıkları bir eserdir.

1845 İlkbaharında Marx ve Engels, bu eseri beraber yazma kararı aldılar ve Eylül 1845'te enerjik bir biçimde bu çalışmaya başladılar. El yazmalarının yaklaşık 50 fasikülden oluşan bir kapsamdaydı ve iki ciltten oluşuyordu. Bunlardan ilki, önemli oranda tarihsel materyalizmin temel tezlerinin geliştirilmesini ve Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer ve Max Stirner'in felsefi görüşlerinin eleştirisini içerirken, ikincisi "hakiki" sosyalizmin çeşitli temsilcilerinin görüşlerinin eleştirisini içeriyordu.

"Alman İdeolojisi" çalışması esas olarak 1846 yazında tamamlandı. Bu tarihte

I. cildin büyük bir bölümü –Bruno Bauer ve Max Stirner'in görüşlerinin eleştirisine ayrılmış kısım ("Leipzig Konsili")– ve II. cildin neredeyse tamamı bitmişti. I. cildin birinci bölümü (Ludwig Feuerbach'ın görüşlerinin eleştirisi) üzerine çalışmalar 1846'nın ikinci yarısında halen sürüyordu; sonuçta sonra da tamamlanmadı.

1846 Mayıs ayının başında I. cildin el yazmalarının büyük bölümü Westfalen Schildesche'de bulunan Joseph Weydemeyer'e gönderildi. Weydemeyer, maddi destekleri sağlanacağı öngörülen oralı girişimcilerle –"hakiki" sosyalistler Julius Meyer ve Rudolph Rempel– kitabı basıma hazırlayacaktı. II. cildin el yazmalarının ağırlıklı bölümü Westfalen'e ulaştığında Meyer ve Rempel, Marx'a yazdıkları 13 Temmuz 1846 tarihli bir mektupla "Alman İdeolojisi"nin basımının finansmanını sağlamayı reddettiler. 1846/47 yıllarında Marx ve Engels "Alman İdeolojisi"ne yayıncı bulmayı tekrar tekrar denediler. Polisin yarattığı güçlükler ve Marx ve Engels'in mücadele ettiği akımların temsilcilerine sempati duyan yayıncıların kitabı sürekli reddetmeleri nedeniyle bu çabaları başarıyla sonuçlanmadı.

Marx ve Engels'in hayatta olduğu sırada "Alman İdeolojisi"nin yalnızca bir bölümü, II. cildin IV. Bölümü "Das Westphälische Dampfboot" [Vestfalya Buharlısı] dergisinde (Ağustos ve Eylül 1847) yayınlandı.

"Alman İdeolojisi"nin I. cildinin II. bölümünün birkaç sayfası, içerik bakımından "Gesellschaftsspiegel" (Toplum Aynası) dergisinin VII. sayısında (Ocak 1846, "Nachrichten und Notizen" [Haberler ve Notlar] köşesi, sf. 6-8) yayınlanan ve "Brüksel, 20 Kasım" tarihini taşıyan anonim notlarla örtüşüyor.

"Gesellschaftsspiegel"in VI. Sayısında ("Haberler ve Notlar" köşesi, sf. 93-96) anonim notlar yayınlandı ve bu yazının ikinci bölümü yer yer "Alman İdeolojisi"nin II. cildinin V. bölümüyle örtüşüyor.

Eserin adı ve I. ve II. cildin başlıkları el yazmalarında kayıptır. Bu başlıklar Marx'ın Grün'e karşı 9 Nisan 1847 tarihli "Trier'sche Zeitung"ta (Trier Gazetesi) yayınlanan nota dayanarak konulmuşlardır.

"Feuerbach" bölümünün başlıklandırılması ve materyalin düzenlenmesi Marx ve Engels'in el yazmalarının kenar boşluklarına aldıkları notlara dayanılarak yapılmıştır.

"Aziz Max" bölümünün iki kısma bölünmesi –"1. *Der Einzige und sein Eigentum*" [Biricik ve onun mülkiyeti] ve "2. *Apologetischer Kommentar*"

[Savunmalı Yorum]– yazarların bölüm başında dikkat çektikleri noktalar ve onun genel içeriği dolayısıyla gerçekleşmiştir (el yazmasında: "*7. Apologetischer Kommentar*" [Savunmalı Yorum]).

"Alman İdeolojisi"nin II. ve III. bölümü el yazmalarında bulunmamaktadır.

4 David Friedrich Strauss'un en önemli yapıtı, "*Das Leben Jesu*"ya ([İsa'nın Hayatı], iki cilt, Tübingen, 1835/36) göndermede bulunulmaktadır. Dinin felsefi eleştirisi ve Hegelci okulun Yaşlı ve Genç Hegelciler olarak bölünmesi bu yapıtla başladı.

5 *Diyadoklar* – Büyük İskender öldükten sonra aralarında amansız bir iktidar mücadelesine tutuşan generaller. Bu mücadele sonrasında (MÖ 4. yüzyılın sonları ve MÖ 3. yüzyılın başlarında), İskender'in sarsılmaz bir askeri ve idari birlik olan imparatorluğu parçalanarak bağımsız devletlere bölündü.

6 *Alman İdeolojisi*'nde "*Verkehr*" (ilişki, münasebet, ticaret, bağıntı) terimi çok geniş anlamda kullanılıyor. Bireylerin, toplumsal grupların ve bütün ülkelerin hem maddi hem de manevi ilişkilerini kapsıyor. Marx ve Engels bu eserde, maddi ilişkinin, her şeyden önce de insanların üretim süreci içindeki ilişkilerinin, diğer her türlü ilişkinin temelini oluşturduğunu göstermektedirler.

*Verkehrsform* (ekonomik ilişki biçimi), *Verkehrsweise* (ekonomik ilişki tarzı), *Verkehrsverhältnisse* (ekonomik ilişki koşulları) ve *Produktions und Verkehrsverhältnisse* (üretim ilişkileri ve ticari ilişkiler) terimleri *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels tarafından, o sıralar kafalarında şekillenmekte olan "üretim ilişkileri" kavramını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.

7 Marx ve Engels tarafından kullanılan "Stamm" terimi bu ciltte "kabile" olarak çevrildi. *Alman İdeolojisi*'nin yazıldığı dönemde bu sözcüğün şimdi olduğundan daha geniş bir anlamı vardı. Ortak bir atadan gelen insan topluluğunu tanımlamak için kullanılıyor ve modern "*Gens*" ve "*Stamm*" kavramlarını kapsıyordu. *Ancient Society; or, Researches in the lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilisation* [Eski toplum; insanlığın barbarlıktan uygarlığa ilerleyişi üzerine incelemeler] (Londra, 1877) adlı kitabında bu kavramları ilk kez tanımlayan ve aralarındaki farkı ortaya koyan kişi, Amerikalı etnolog ve tarihçi Lewis Henry Morgan oldu. Morgan, ilkel komünal sistemin temel hücresi olarak *gens*'in önemini gösterdi ve böylece ilkel toplumların tarihi açısından gerekli olan bilimsel temelleri oluşturdu. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) adlı yapıtında Morgan'ın keşiflerinin ve onun "Gens" ve "Stamm" kavramlarının ilkel

toplumun incelenmesi açısından ne büyük bir önem taşıdığını gösterdi.

8 *Licinius Toprak Yasası* – Roma Halk Meclisi üyelerinden Licinius ve Sextius tarafından önerilen ve MÖ 367 yılında, pleblerin patricilere (soylulara) karşı verdiği mücadele sonucu kabul edilen yasa. Bu yasaya göre bir Roma yurttaşları devlet arazisinden (ager publicus) 500 Jugera'dan (yaklaşık 309 dönüm) fazlasına sahip olamıyordu. MÖ. 367 yılından sonra pleblerin toprak talepleri, savaş seferlerinde ele geçirilen topraklardan karşılandı.

9 Roma'daki *iç savaşlar* denilince, genellikle MÖ 2. yüzyılda başlayıp MÖ 30'a kadar devam eden, Roma egemen sınıflarının çeşitli grupları arasındaki mücadeleleri anlaşılır. Bu savaşlar, giderek büyüyen sınıfsal çelişkiler ve köle isyanlarıyla birlikte, Roma Cumhuriyeti'nin çöküşünü hızlandırdı ve MÖ 30 yılında Roma İmparatorluğu'nun kurulmasına yol açtı.

10 *Görgücüler* (Ampirikçiler) – Görgücülük (ampirizm) yanlıları. Deney ve deneyime dayanarak, duyusal "deneyimleri" bilginin yegâne kaynağı olarak kabul eden felsefi bir öğretidir. İdealist görgücülük (Berkeley, Hume, Mach, Avenarius, Bogdanov vb.), materyalist görgücülüğün (Bacon, Hobbes, Locke, 18. yy. Fransız materyalistleri) aksine, deneyime (idrak edilebilir) doğanın temel oluşturduğunu inkâr eder. Diyalektik materyalizm idealist görgücülüğü reddeder ve materyalist görgücülüğün hareket noktalarının özü itibarıyla doğru olduğunu kabul eder. Materyalist görgücülüğü asıl olarak yükselmekte olan burjuvazinin ilerici güçleri temsil ediyordu. "Kavramak için, öğrenime görgül olarak başlamak ve görgü üzerinden genele yükselmek gerekir." (Lenin)

11 Örneğin Adam Ferguson'un *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1767); ve Adam Anderson'un *An Historical and Chronological Deduction of the Orijin of Commerce from the Earlies Accounts to the Present Time*, (London, 1764) isimli kitaplarına bakınız.

12 *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Alman-Fransız Yıllıkları) Karl Marx ve Arnold Ruge'nin editörlüğünde Almanca olarak Paris'te yayınlandı. Yalnızca bir sayı yayınlanmıştır (Şubat 1844). Bu sayıda, Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" ve "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Üzerine. Giriş" başlıklı iki makalesi; Engels'in "Bir Ulusal Ekonomi Eleştirisinin Ana Hatları" ve "İngiltere'nin Durumu. 'Past and Present', Thomas Carlyle, Londra 1943" başlıklı iki makalesi yer alıyordu. Bu çalışmalar Marx ve Engels'in materyalizme ve komünizme nihai geçişlerini karakterize ediyor. Derginin yayınının durmasının esas nedeni, Marx ile burjuva radikali Ruge arasındaki ilkesel görüş ayrılığıydı.

*Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirmenin Eleştirisi. Bruno Bauer ve Şürekâsına Karşı), isimli eseri Marx ve Engels, 1845'te yayınladılar.

13 Proleter devrimin ancak tüm ileri kapitalist ülkelerde eş-zamanlı olarak gerçekleştirilebileceği, dolayısıyla da tek bir ülkede devrimin zaferinin imkânsız olduğu yargısı, Engels'in 1847'de kaleme aldığı "Komünizmin İlkeleri"nde çok daha açık biçimde ifade edilmektedir. Bununla birlikte Marx ve Engels, sonraki eserlerinde bu görüşü daha belirsiz biçimde dile getirdiler ve proleter devrimin ilkin ayrı ayrı kapitalist ülkelerde gelişebilecek nispeten uzun ve karmaşık bir süreç olarak görülmesi gerektiğini vurguladılar. V.I. Lenin yeni tarihsel koşullarda, emperyalizm çağında, kapitalizmin eşitsiz ekonomik ve politik gelişim yasasının işlemesinin doğurduğu özgün süreçler temelinde sosyalist devrimin önce tek bir ülkede zafere ulaşabileceği sonunca vardı. Bu tezi ilk olarak "Avrupa Birleşik Devletleri Sloganı Üzerine" (1915) başlıklı makalesinde dile getirdi.

14 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında yaygın olarak okunan hafif bir edebiyat türü ima ediliyor. Bu edebiyat türünün kahramanları genellikle şövalyeler, haydutlar ve hayaletlerdi. Heinrich Daniel Zschokke'nin 1793'te yayınlanan *Abällina, der grosse Bandit*'i ve Christian August Valpius'un *Rinalda Rinaldini, der Räuberhauptmann*'ı bu türün örneklerindendir.

15 *Halle Yıllıkları* [Hallische Jahrbücher] ve *Alman Yıllıkları* [Deutsche Jahrbücher] – Genç Hegelcilerin edebiyat ve felsefe dergisi için kullanılan bir kısaltma. Dergi, günlük yayınlanan bültenlerden oluşuyordu. Dergi, Ocak 1838-Haziran 1841 arasında "*Alman bilim ve sanatı için Halle Yıllıkları*" [Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst] adını ve Temmuz 1841-Ocak 1843 tarihleri arasında "*Bilim ve Sanat için Alman Yıllıkları*" [Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst] adını taşıdı. Haziran 1841 yılına kadar dergi Arnold Ruge ve Theodor Echtermeyer tarafından Halle'de, Temmuz 1841 yılından itibaren Arnold Ruge tarafından Dresden'de çıkarıldı. Derginin yönetim yerinin bir Prusya kenti olan Halle'den (Saale) Saksonya eyaletine taşınması ve dergideki isim değişikliği, "Halle Yıllıkları"nın Prusya sınırları içinde yasaklanmasından kaynaklanıyordu. Ne var ki yeni ismi altında yayınlanan dergi kısa süre sonra yayınını durdurmak zorunda kaldı. 1843 yılının Ocak ayında "*Alman Yıllıkları*"nı Saksonya hükûmeti de yasakladı ve Federal Meclis'in genelgesiyle bu yasak tüm Almanya için geçerli kılındı.

16 Ren şarkısı – Alman küçük burjuva şairi Nicolaus Becker'in şiirinden

bestelenen ve milliyetçiler tarafından yaygın bir biçimde kullanılan şarkı. "Alman Ren'i" şiiri, 1840 yılında kaleme alındıktan sonra birçok kez bestelendi.

17 Feuerbach'ın *Wigand's Vierteljahrsschrift*'de (1845, Bd. 2) yayınlanan "Ueber das *Wesen des Christenthums* in Beziehung auf den *Einzigen und sein Eigenthum*" [*Biricik ve Mülkiyeti* Açısından *Hıristiyanlığın Özü* Üzerine] başlıklı makalesine göndermede bulunuluyor. Bu makale şu sözlerle sona eriyor: "O halde F[euerbach] ne bir materyalist, ne bir idealist, ne de bir özdeşlik filozofudur. Nedir peki? O, gerçekte neyse düşüncesinde de odur; ruhta neyse bedende de odur; özü itibarıyla neyse duyusal izlenimleri itibarıyla da odur. – O bir *insandır*, ya da daha doğrusu, F. insanın özünü topluluğun içine yerleştirdiği için komünal bir adamdır, bir *komünist*tir."

*Wigand's Vierteljahrsschrift* [Wigand'ın Üç Aylık Dergisi] – Genç Hegelcilerin çıkardığı felsefe dergisi. 1844-1845 yıllarında Otto Wigand tarafından Leipzig'de yayınlandı. Dergi yazarları arasında Bruno Bauer, Max Stirner ve Ludwig Feuerbach bulunuyordu.

18 Burada ve bunu izleyen bölümde Marx ve Engels esas olarak Feuerbach'ın *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Gelecekteki Felsefenin Temelleri] adlı yapıtına göndermede bulunuyor ve söz konusu yapıttan çeşitli ifadeler ve terimler aktarıyorlar.

19 Prusya bozgununun ardından 1806'da I. Napolyon tarafından ilan edilen *Kutsal Avrupa Sistemi* ya da *Kıta Avrupası Ablukası*, Kıta Avrupası ülkeleri ile Büyük Britanya arasındaki ticareti yasakladı. Bu yasak şeker ve kahvenin de içinde olduğu bir dizi ürünün Avrupa'ya sokulmasını (ithalatını) son derece güçleştirdi. Napolyon'un 1812'de Rusya'da aldığı yenilgi Kıta Avrupası Sistemi'ne son verdi.

20 Anti-Corn-Law League (*Tahıl Yasası Karşıtı Birlik*) – 1838 yılında Manchesterli imalâtçılar Cobden ve Bright tarafından kuruldu. İlk olarak 15. yüzyılda çıkarılan İngiliz Tahıl Yasaları, yurtiçi pazarda fiyatları yüksek tutabilmek için ithal edilen tahıl ürünlerine yüksek gümrük vergileri koyuyordu. 19. yüzyılın ilk otuz beş yılında –1815'te, 1822'de ve daha sonraki yıllarda– tahıl ithalatında şartların değiştirildiği çeşitli yasalar çıkarıldı ve 1828 yılında, yurtiçi pazarında tahıl fiyatları düştüğünde gümrük vergilerini yükselten, Britanya'da fiyatlar yükseldiğinde ise gümrük vergilerini düşüren değişken bir ölçek (eşel mobil sistemi) kondu.

Birlik, halkın tahıl fiyatlarının yükselmesinden duyduğu memnuniyetsizliği

büyük ölçüde istismar etti. Tarım Yasaları'nın yürürlükten kaldırılmasını sağlama doğrultusunda çaba gösteren Birlik, böylece toprak sahibi aristokrasinin ekonomik ve siyasi konumunu zayıflatmayı ve hayat pahalılığını azaltarak işçi ücretlerinin düşürülmesini mümkün kılmayı amaçlıyordu.

Sanayi burjuvazisi ile toprak sahibi aristokrasi arasında Tahıl Yasaları üzerinden sürdürülen mücadele, 1846 yılında bu yasaların yürürlükten kaldırılmasıyla sonuçlandı.

21 Sonraki yıllarda hem feodalizme karşı köylü mücadeleleri üzerine yaptıkları incelemelerin hem de köylülerin 1848 ve 1849 yıllarındaki devrimci eylemlerinin sonucunda Marx ve Engels Ortaçağ köylü isyanları hakkındaki değerlendirmelerini değiştirdiler. Özellikle Engels, 1850 yılında yazdığı *Almanya'da Köylü Savaşları* adlı çalışmasında köylü ayaklanmalarının devrimci niteliğini ve bu isyanların feodal sistemin altını (temelini) oymada oynadıkları rolü gösterdi.

22 Bu gerçek, Harrison tarafından *Vakayiname*'lerin [Chronicles] 1. ve 2. ciltlerindeki *İngiltere Tasviri*'yle ortaya konmaktadır... Söz konusu vakayinameler Raphael Halinshed, William Harrison ve diğerleri tarafından derlenip yayınlandı (Londra, 1587). Marx da *Kapital*'de bundan söz eder.

23 *Denizcilik Yasaları* – İngiliz deniz taşımacılığını yabancı rekabete karşı korumak için çıkarılan bir dizi kanun. 1651 yılında Cromwell tarafından çıkarılan ve sonraları birçok kez yenilenen, düzenlemeler yapılan bu kanunlar deniz taşımacılığını düzenliyor ve başta Hollanda'nın aracılık ticaretini engelleyerek İngiliz sömürgeci egemenliğini sağlamlaştırmayı amaçlıyordu. Bu yasalar, Avrupa'nın en önemli ve Rusya ile Türkiye'nin tüm mallarının sadece İngiliz gemileriyle ya da malların geldiği ülkenin kendi gemileriyle taşınarak ithal edilmesini öngörüyordu. Ayrıca Britanya'nın tüm kıyı taşımacılığında yalnızca İngiliz gemilerinin kullanılmasını zorunlu kılıyordu. Denizcilik Yasaları 19. yüzyılın başında kısmen değiştirildi ve 1849'da tamamen kaldırıldı. Tek istisna kıyı taşımacılığıyla ilgili yasaydı, o da 1854'te iptal edildi.

24 *Farklı Tarifeler* – Aynı tür mallara, geldikleri ülkelere göre değişen tarifeleri uygulayan bir gümrüklendirme biçimi. Bu tarifeler, ülkenin deniz taşımacılığını, sanayiyi ve ticareti kendi lehine korumaktı.

25 Marx ve Engels, Adam Smith'in kitabının Fransızca çevrisinden yararlandılar "*Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations*" [Ulusların zenginliğinin doğası ve nedenleri üzerine araştırmalar].

Eserin orijinal adı şöyledir: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

26 İtalya'nın Amalfi kenti 10. ve 11. yüzyıllarda zengin bir ticaret merkeziydi. Kentin denizcilik yasası (Tabula Amalphitona) İtalya'nın her yerinde geçerliydi ve Ortaçağ boyunca Akdeniz'de denizcilik faaliyeti yürüten tüm diğer ülkelerde de itibar gördü.

27 *Marseillaise, Carmagnole, Ça ira* – Fransız Devrimi döneminin devrimci şarkıları. Son şarkının nakaratı şöyledir: "Ah! ça ira, ça ira, ça ira... Les aristocrates à la lanterne!" ["Ah! Bu böyle olacak... Aristokratlar lamba direklerine!"]

28 *Leipzig Konsili* – Bu ironik tanımlamayla Marx ve Engels eleştirdikleri "kilise babaları"nın –Bruno Bauer ile Max Stirner'in– eserlerinin Wigand tarafından Leipzig'de basılmış olmasını ima ediyorlar.

29 *Hunların Savaşı (Hunnenschlacht)* – Wilhelm von Kaulbach'ın en ünlü tablolarından biri. 1834-1837 yıllarında çizilen bu tablo, 451 yılında Châlans'ta Hunlarla Romalılar arasında yapılan savaşı konu almaktadır. Kaulbach bu tabloda ölmüş savaşçıların hayaletlerinin savaş meydanının üzerinde, gökyüzündeki çarpışmasını tasvir eder.

30 1845'te İrlanda'da, İngiltere'nin pek çok bölgesinde ve Kıta Avrupası'nın bir kısmında baş gösteren patates hastalığından söz ediliyor. Hastalık patateslerin tarlada çürümesine ve İrlanda'da yıkıcı bir açlığın baş göstermesine neden oldu.

31 "*Das Westphälische Dampfboot*" [Vestfalya Buharlısı] – "Hakiki" sosyalist Otto Lüning tarafından çıkarılan aylık dergi. Dergi Ocak 1845'ten Aralık 1846'ya kadar Bielefeld'de ve Ocak 1847'den Mart 1848'e değin Paderborn'da çıktı. Bu derginin ilk yılında (1845) "*Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi. Bruno Bauer ve Şürekâsına Karşı*" (Frankfurt am Main, 1845) başlıklı makale imzasız olarak yayınlandı.

32 *Santa Casa* (Kutsal Ev) –Madrid'de bulunan engizisyon hapishanesinin ismiydi.

33 *Dottore Graziano* (Doktor Graziano) – İtalyan maskeli komedisinde [Commedia dell'arte] bir sözde âlimi ve müşkülpesenti canlandıran bir karakter. Marx ve Engels, Arnold Ruge'yi birçok kez "Dottore Graziano" ya da "Alman felsefesinin Dottore Grazianosu" olarak adlandırmışlardır.

34 Bruno Bauer'in "*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*" başlıklı makalesi, burada ironik bir biçimde Bauer'in kitabı *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*'ın (Hayırlı Özgürlük Davası ve Benim Kendi Meselem) ikinci cildi olarak anılıyor.

35 Bakınız Bruno Bauer'in "Ludwig Feuerbach" başlıklı makalesi; *Norddeutsche Blätter* [Kuzey Almanya Bültenleri], 1844, IV. Defter.

*Norddeutsche Blätter*, ilki 1844'te, ikincisi ise 1845'te olmak üzere "Eleştiri Seferberliğine Katkılar" ismi altında iki cilt olarak yayınlandı.

36 Burada Ludwig Feuerbach'ın şu eserlerine göndermede bulunuluyor: "*Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung. Entwicklung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie* " (Yeni Felsefenin Tarihi. Leibnitz'in felsefesinin açıklaması, gelişimi ve eleştirisi.), "*Pierre Bayle*", "*Das Wesen des Christenthums*" (Hıristiyanlığın Özü) ve de imzasız olarak "*Halle Yıllıkları*"nda yayınlanan makalesi "*Zur Kritik der 'positiven Philosophie'*" ['Pozitif Felsefe'nin Eleştirisi Üzerine].

"*Pozitif Felsefe*" – Hegel'in felsefesini sağdan eleştiren mistik bir felsefi akım (Christian Hermann Weise, İmmanuel Hermann Fichte Junjor, Anton Gunther, Franz Xaver von Baader ve ömrünün son demlerinde Friedrich Schelling). "Pozitif filozoflar" felsefeyi dinin hizmetine koşmaya çalıştılar ve ussal kavrayış olasılığını yadsıyarak "pozitif" bilginin tek kaynağının ilahi vahiy olduğunu iddia ettiler. Ussal kavrayışı bilginin kaynağı olarak gören her felsefeyi "negatif" diye adlandırdılar.

37 *Oregon Sorunu* – Amerika'nın Pasifik Okyanusu kıyılarında bulunan Oregon bölgesi üzerinde hem ABD hem de Britanya hak iddia ediyordu. Oregon'u ele geçirme mücadelesi 1846 Haziranında bölge topraklarının ABD ile Britanya arasında bölüşülmesiyle sonuçlandı.

38 "*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*" [Sinoptiklerin İncil tarihinin eleştirisi] (Din tarihi yazınında ilk üç İncil'in yazarı –Matta, Markos ve Luka–, İncillerinin içeriği hemen hemen örtüştüğünden Sinoptikler olarak adlandırılır.) ve "*Das entdeckte Christenthum*" [Keşfedilen Hıristiyanlık] Bruno Bauer'e ait eserlerdir.

39 Bakınız, "Wigand's Viertelsjahrschrift"te [*Wigand'ın Üç Aylık Dergisi*] imzasız olarak yayınlanan "Über das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen" [Beraat

edilenin –kendisi aleyhine toplanan bilginin bir tanzimini talep etme– hakkı üzerine] başlıklı makale, sayı IV, 1845.

40 Kharon – Yunan mitolojisinden bir figür; yeraltı ülkesine giden yolda ölülerin ruhlarını Akheron ırmağından geçiren ve bunun karşılığında para alan ihtiyar sandalcı.

41 Ditiramp – Yunan mitolojisinde tanrı Dionysos adına okunan tören şarkısı; bugün içsel ve coşturucu şiir, abartılı heyecanla okunan yazı, ilâhi, methiye anlamında da kullanılıyor.

42 Bir İrlanda halk söylencesinde geçen bir hikâye. Bu söylencenin "Kilkenny kedileri gibi dövüşmek" deyimine kaynaklık eden bir varyasyonu 18. yüzyılın sonunda ortaya çıktı. İrlandalıların 1798'deki isyanı sırasında Kilkenny kenti, Britanya ordusunun hizmetindeki Hessenli paralı askerler tarafından işgal edildi. Askerlerin en büyük eğlencesi, kuyruklarından birbirine bağlanıp çamaşır ipine asılan kedilerin dövüşmesini izlemekti. Bir gün, bir subayın bulundukları yere doğru geldiğini gören bir asker, kılıcıyla kedilerin kuyruğunu kesti ve kediler kuyruklarını orada bırakarak kaçtılar. Subay, "bu da ne?" diye sorunca, ona kedilerin birbirini yedikleri ve geriye yalnızca kuyruklarının kaldığı söylendi.

43 Literatur-Zeitung'dan (sayı VI, sf. 38) alıntılanan bu söz, *Kutsal Aile*'de kullanıldı.

Literatur-Zeitung – Genç Hegelci Bruno Bauer'in Charlottenburg'da çıkardığı aylık yayın organı "Allgemeine Literatur-Zeitung" [Evrensel Yazın Gazetesi] için kullanılan bir kısaltma. Gazete Aralık 1843-Ekim 1844 tarihleri arasında yayınlandı.

44 *Englische Tagesfragen* [İngiliz Gündemleri] – Julius Faucher'in "Allgemeine Literatur-Zeitung"ta yayınlanan bir makalesi. Marx ve Engels'in Faucher'e yönelttikleri eleştiri, eserleri *Kutsal Aile*'nin ikinci bölümünü oluşturuyor.

45 *Nauwerck Çatışması* – Karl Nauwerck'in Berlin Üniversitesi Felsefe Fakültesi'yle yaşadığı ve Ernst Jungnitz'in *Allgemeine Literatur-Zeitung*'ta "Herr Nauwerck und die philosophische Fakultät" [Nauwerck ve Felsefe Fakültesi] yayınladığı bir makalesinde ele aldığı anlaşmazlık kastediliyor. (Ayrıca bakınız: Kutsal Aile, III. Bölüm).

46 "*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*" [Politika, Ticaret ve Sanayi için Renanya Gazetesi] – 1 Ocak 1842 ile 31 Mart 1843 tarihlerinde

yayınlanan günlük gazete. Gazete, Prusya mutlakıyetine muhalif Renanya bölgesi burjuvazisinin temsilcileri tarafından kuruldu. Gazete çalışmalarına bazı Genç Hegelciler de davet edildi. Karl Marx, Nisan 1842'den itibaren gazetenin bir çalışanı ve aynı yılın Ekim ayından itibaren de başyazarı oldu. Gazete Friedrich Engels'in de bir dizi makalesini yayınladı. Karl Marx'ın yönetiminde "Rheinische Zeitung" giderek daha belirginleşen devrimci demokrat bir nitelik kazanmaya başladı. Almanya'da polülaritesi sürekli büyüyen "Rheinische Zeitung"un bu çizgisi, hükûmet çevrelerinde endişe ve hoşnutsuzluk yarattı ve gerici basın bu yayın organına karşı şiddetli bir karalama kampanyası başlattı. 19 Ocak 1843'te Prusya hükûmeti, "*Rheinische Zeitung*"a 1 Nisan 1843 tarihi itibarıyla yayın yasağı getiren ve o tarihe kadar da gazeteyi katı bir sansüre tabi kılan bir kararname yayınladı. "Rheinische Zeitung"un hissedarlarının, hükûmetin kararnamesini kaldırmasını sağlamak için daha ılımlı bir çizgi izleme kararı almaları üzerine Karl Marx 17 Mart 1843'te "Rheinische Zeitung"daki görevini bıraktığını ilan etti.

47 Bruno Bauer'in "Allgemeine Literatur-Zeitung"un 1. sayısında yayınladığı makale, "Hinrichs, politische Vorlesungen" [Hinrichs, politik seminerler] başlığını taşıyordu.

48 Bu bölümün yapısı Stirner'in üslubunu taklit ederek onu alaya alıyor. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum* [Biricik ve Onun Mülkiyeti] kitabında sık sık konuyla doğrudan ilgili olmayan "ara yerleştirmelerle" [epziotlarla] anlatımı bölüyor. Bu tarzı alaya alan Marx ve Engels, bölüme, ironik bir biçimde "apologetischer Kommentar" [savunmalı yorum] adını verdikleri Stirner'in (*Wigand's Vierteljahresschrift*, 3. ciltte yayınlanan) "Recensenten Stirners" [Stirnerin Eleştirmenleri] başlıklı makalesine göndermede bulunarak başlıyorlar. Bu makale, Szeliga, Feuerbach ve Hess'in, kitabı hakkında yaptıkları eleştiriye verdiği yanıttır. Ardından bu uzun bölümün neredeyse tamamını kaplayan bir "ara yerleştirme" geliyor. Bu bölüm Stirner'in kitabının eleştirel bir analizini içeriyor ve ancak bölümün sonunda, 2. Kısım'da, Marx ve Engels yukarıda sözü edilen makaleye dönüyorlar. "Ara yerleştirme"nin yapısı, eleştirdikleri kitabın yapısına karşılık geliyor ve tıpkı onun gibi ironik biçimde "Eski Ahit: İnsan" ve "Yeni Ahit: Ben" başlıklarını taşıyan iki bölümü kapsıyor. Stirner'in kitabında bunlara karşılık gelen bölümler "Der Mensch" (insan) ve "Ich" (ben) başlıklarını taşıyor. Marx ve Engels alt başlıklarda da Stirner'in kitabındaki bölümlerin ve kısımların başlıklarını kullanıyor ve çoğu kez onları ironik biçimde eğip büküyorlar.

49 Max Stirner'in kitabı "*Der Einzige und sein Eigenthum*"un [Eşsiz ve Onun

Mülkiyeti] dizgisi, Ekim-Kasım 1844'te, basımı 1845'te Otto Wigand yayınevi tarafından Leipzig'te gerçekleştirildi. Kitap, mahlas isimle yayınlandı; yazarın gerçek ismi Johann Caspar Schmidt'tir.

Wigand deneme baskısını kendisine gönderdiğinden Engels bu kitabın ilk okurlarından biriydi. Engels'in Marx'a gönderdiği 19 Kasım 1844 tarihli mektupta bundan söz edilmektedir.

50 Stirner'in kitabını eleştiren aşağıdaki yazılar kastediliyor:

Szeliga'nın *Norddeutsche Blätter*'de [Kuzey Almanya gazetesi] yayınlanan "Eşsiz ve Onun Mülkiyeti" başlıklı makalesi; Feuerbach'ın *Wigand's Vierteljahrsschrift*'te yayınlanan "'Eşsiz ve Onun Mülkiyeti' bağlamında 'Hıristiyanlığın Özü' üzerine" başlıklı makalesi ve Hess'in "Son Filozoflar" başlıklı broşürü. Stirner, bu eleştirileri yanıtladı ve kitabını *Wigand's Vierteljahrsschrift*'in üçüncü cildinde "Recensenten Stirners" [Stirner'in Eleştirmenleri] başlıklı bir makaleyle savundu. Marx ve Engels, işte bu makaleyi Alman İdeolojisi'nde ironik bir biçimde "Apologetischer Kommentar" [Savunmalı Yorum] olarak adlandırıyorlar.

51 Stirner'in kitabının 1. Kısımı "Der Mensch" (İnsan), şu sırayı izliyordu: I. Ein Menschenleben (Bir insan hayatı); II. Menschen der alten und neuen Zeit (Antik ve Modern Zamanların İnsanları): 1) Die Alten (Antikler); 2) Die Neuen (Modernler) – § 1. Der Geist (Ruh), § 2. Die Besessenen (Musallatlılar), § 3. Die Hierarchie (Hiyerarşi)– 3) Die Freien (Özgür İnsanlar) –§ 1. Der politische Liberalismus (Politik Liberalizm), §2. Der sociale Liberalismus (Sosyal Liberalizm), § 3. Der humane Liberalismus (İnsancıl Liberalizm).

52 *Pontius Pilatus* M.S. 26-36 yılları arasında Roma İmparatorluğu'nun Yahudiye eyaletinin valisi. İsa'nın "halkı isyana teşvik etmek" suçuyla yargılandığı mahkemeye Pilatus başkanlık etti. Yuhanna İncili'ne göre (*Yuhanna*; 18:38) sorguya çektiği İsa'nın "hakikate" şahitlik etme misyonu ile ilgili açıklamasının üzerine Pilatus "Hakikat nedir?" sorusunu sormuştur.

53 *Eumenideler* (ya da *Erinyeler*) – Yunan mitolojisinde intikam tanrıçaları; evrendeki düzenin ve doğa yasalarının bekçileri. Başkalarına zarar verecek şekilde haklarının dışına çıkan herkesi, insan ya da ilah olduklarına bakmaksızın, evrenin düzenini korumak adına merhametsizce cezalandıran ilaheler olarak tanımlanırlar. Acımasız olmalarına karşın, bu işi o kişinin ve herkesin hayrı için yapmaktadırlar. Bu yüzden onlara "eumenide'ler", yani "hayırlılar" da denir.

54 G. W. F. Hegel'in eseri "*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss"* [Genel Hatlarıyla Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi] üç bölümden oluşmaktadır: *A) Die Wissenschaft der Logik B) Die Philosophie der Natur ve C) Die Philosophie des Geistes* [A) Mantık Bilimi B) Doğa Felsefesi C) Tin Felsefesi].

55 *Sesostris Seferleri* – Yunanlı tarihçiler Heredotus ve Diodorus'a göre Mısır firavunları tarafından Asya ve Avrupa içlerine düzenlenen efsanevi seferler.

*Napolyon'un Mısır Harekâtı* – Fransız ordusunun General Bonaparte'ın komutasında 1798 yazında Mısır'a düzenlediği ve 4 bin savaş esirini kurşuna dizdirdiği bir harekât. Bu harekât Hindistan'da topraklar ele geçirmek amacıyla İngiltere'ye karşı yapılmıştı. İngiliz birlikleriyle müttefiklerinin direnişi nedeniyle Fransız ordusu ağır bir yenilgiye uğradı. Napolyon birliklerini terk ederek 1799'da Paris'e döndü.

56 *Phliuslu Timon* – MÖ 320-230 yılları arasında yaşamış olan Yunanlı kuşkucu filozof.

57 *Yedi Bilgeler* – MÖ. 6. yüzyılda yaşamış yedi büyük Yunan filozofu ve devlet adamını (Kleobulos, Solon, Khilon, Thales, Pittakos, Bias ve Periandros) belirtmek için kullanılan bir terim.

*Yeni-Akademiciler* – Atina'daki Yeni-Platoncu okula bağlı olan filozoflar.

58 Bakınız "*Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthematibus libri decem*" [Ünlü Filozofların Yaşamı, Görüşleri ve Sözleri Üzerine On Kitap].

59 Hugh Capet'in Fransız tahtını gele geçirdiği 987 yılından Fransız Devrimi'ne kadar Fransız kralları aslında Capet hanedanlığının üyeleriydiler. Zira 1328'den itibaren ülkeyi yöneten Valoisler de 1589'da onlardan yönetimi alan Bourbonlar da Capet ailesinin kollarıydı. Bourbon hanedanının bir üyesi olan XVI. Louis, Ocak 1793'te Ulusal Kongre'nin emriyle giyotine gönderildi.

60 *Sadık Eckart* – Alman Ortaçağ destanlarında bir kahraman; sadık bir insanın ve güvenilir bir bekçinin tipik figürüdür.

61 *İyon Felsefesi* – Antik Yunan doğa felsefesinin en eski akımı. Temsilcileri (Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, Heraklit), doğa bilimsel araştırmalarıyla sıkı bir ilişki içerisinde kendiliğinden-materyalist ve kısmen naif-diyalektik bir dünya görüşü geliştirdiler. Bu dünya görüşü her şeyden önce Tanrılar inancına

karşı çıkıyordu.

62 *Danaidler-çabası* – Asla sona ermeyen, beyhude çaba. Kavramın kaynağı, Yunan mitolojisindeki bir söylenceye dayanır. Danaos'un kızları, Danaidler, düğün gecelerinde zorla evlendirildikleri eşlerini öldürmüşlerdir ve yeraltı dünyasında dibi delik bir fıçıya biteviye su doldurmakla cezalandırılırlar.

63 Ludwig Feuerbach'ın *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* [Felsefenin Yeniden Düzenlenmesi İçin Geçici Tezler] başlıklı makalesi, Arnold Ruge'nin İsviçre'de 1843 yılında çıkardığı *Anekdota zur neuesten deutschen Phislosophie und Publicistik* [En Yeni Alman Felsefesi ve Yayımcılığına İlişkin Anekdotlar] adlı derlemenin ikinci cildinde yayınlanmıştır.

64 1848 devrimine kadar Berlin sokaklarında ve Tiergarten'da (şehirdeki bir park) sigara içmek yasaktı. Sigara içenlere para ya da dayak cezası veriliyordu. İhbarcı, suçludan tahsil edilen para cezasından belirli bir pay alıyordu.

65 Enfantin'in 1832 yılında, o zamanlar Paris'in varoşlarından biri olan Ménilmontant'da bir işçi komünü kurma girişimi, Saint-Simonculara karşı dava açılmasına neden oldu. Saint-Simoncular ahlaksızlıkla ve tehlikeli fikirler yaymakla suçlandılar. 28 Ağustos 1832'de Enfantin bir yıl hapis cezasına çarptırıldı, fakat cezasını tamamlamadan serbest bırakıldı. Sonra Enfantin ve pek çok taraftarı Mısır'a gittiler. Enfantin orada mühendis olarak çalıştı.

66 Wasserpolacken (birebir karşılığı: Su Polonyalıları) – Almanya'da yaşayan Silezyalı Lehlere takılan lakap. Bu lakap, Oder nehri üzerinde işletilen ve büyük çoğunluğu Silezyalı Lehler olan salcılar için kullanılmış ve yaygınlaşmıştır.

67 Birinci Afyon Savaşı (1838-1842) sırasında Britanya deniz ve kara kuvvetlerinin Çin'in sahil kentleri ile limanlarına, Çinlilerin henüz tanımadıkları silahlarla düzenlediği saldırı kastediliyor. Britanya'nın Çin'i fethetme amacıyla sürdürdüğü bu savaşla birlikte Çin'in bir yarı-sömürgeye dönüşme süreci başlamış oldu.

68 Jirondenler – Sanayi ve ticaret burjuvazisinin monarşiyle uzlaşmaya eğilimli partisinin üyeleri. Bu partinin lideri Jironde bölgesinin milletvekili oluşuyla bu isim altında anılmaya başladılar.

Thermidorlar – Karşıdevrimci büyük burjuva partisinin üyeleri. Bu parti 9 Thermidor yıl II (27 Temmuz 1794) tarihinde Robespierre'i devirdi.

69 "*Deux Amis de la Liberté*" (Özgürlüğün iki dostu) – 18. yüzyılın sonu ile

19. yüzyılın başlarında Paris'te yayınlanan yirmi ciltlik *Histoire de la Revolution de France* [Fransız Devriminin Tarihi] adlı eserin yazarları Fr. Marie Kerverseau ile G. Clavelin'in kullandıkları rumuz.

70 Burada söz konusu olan eserler şunlardır: Montgaillard, "*Revue Chronologique de l'Histoire de France*" [Fransa Tarihinin Kronolojik Bir Tasviri] ve Roland de la Platière, "*Appel à l'impartiale Postérité, par la Citoyenne Roland*" [Kadın Yurttaş Roland'ın tarafsız gelecek kuşaklara çağrısı].

71 Montjoie, "Histoire de la Conjuration de Maximilien Robespierre" [Maximilien Robespierre'in Komplosunun Tarihi].

72 Bakınız: "*Benedicti de Spinoza opera quase supersunt omnia*" [Benedictus de Spinoza'nın günümüze ulaşan tüm eserleri].

73 "*Habits bleus*" (Mavi Paltolar) – 18. yüzyılın sonlarında giydikleri mavi üniformaların rengi nedeniyle Fransız Cumhuriyeti'nin askerlerine verilen bir isim. Bu isim, daha geniş anlamda, *Blancs* (Beyazlar) denilen kralcılara karşı Cumhuriyetçileri nitelemek için kullanılıyordu.

74 *Sansculottes* – Fransız Devrimi'nde (1789-1799), devrimci cumhuriyetçilerin işçi ve küçük burjuva kesimlerine verilen isim. Sansculotte'lar, soylu ve ruhbanların giydikleri paçaları diz altında biten pantolonların (Cullottes) aksine, işçilik yapmaya uygun uzun paçalı pantolonlar giyiyorlardı.

75 G. Browning, "*The domestic and financial Condition of Great Britain; perceded by a Brief Sketch of her Foreing Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia and Prussia*". [Büyük Britanya'nın iç politik ve finansal durumu –Büyük Britanya'nın dış politikası üzerine ve Fransa, Rusya, Avusturya ve Prusya'nın politikası ve istatistikleri üzerine kısa bir giriş değerlendirmesi ile birlikte–] Londra 1834.

76 Carl Ludwig Michelet, "*Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel"* [Kant'tan Hegel'e Almanya'da en yeni felsefe sistemlerinin tarihi].

77 Karl Theodor Bayrhoffer, *Die Idee und Geschichte der Philosophie* [Felsefenin fikri ve tarihi], 1838 Marburg.

78 Atina'daki Stoa –Yunan filozofu Kıbrıslı Zenon'un (MÖ 336-264) Atina'da kurduğu Stoa okulu.

79 *Kupfergraben* – Berlin'de bir kanalın ve kanal kıyısında yer alan bir sokağın

ismi. Hegel, Kupfergraben kanalının kıyısında yaşıyordu.

80 *Hansa Birliği* – Baltık ve Kuzey denizleri ile onlara dökülen nehirlere kıyısı olan Alman ve diğer kuzey Avrupa ticaret kentleri arasında kurulan bir birlik. Bir zamanlar pek çok Hollanda kenti de bu birlik içinde yer alıyordu. Hansa Birliği en parlak günlerini 14. yüzyılın ikinci yarısında yaşadı. 15. yüzyılın sonlarına doğru birlik çözülüp dağılmaya başladıysa da 1669'a kadar resmî olarak varlığını sürdürdü.

81 *Özgür imparatorluk kentleri* – Kutsal Roma İmparatorluğu'nda (Ortaçağ'dan 1806'ya dek Roma-Alman İmparatoru'nun egemenlik alanının resmî adı), varlık sürdüren özel statülü kentler. Özgür kentler ve imparatorluk kentleri 15. yüzyıldan itibaren genel bir kavram altında toplandı ve halk diline *özgür imparatorluk kenti* kavramıyla yerleşti. Oysa bu kentlerin yalnızca bir kısmı aynı zamanda hem özgür hem de imparatorluk kentleriydi. Özgür kentler olarak anılan kentler belli bir özerklik elde etmiş piskoposluk kentleriydi (Basel, Strassburg, Speyer, Worms, Mainz, Köln, Regensburg). Bir prense değil de doğrudan imparatora bağlı olan kentler ise imparatorluk kentleriydi. İmparatorluk zümresi (imparatorluk meclisinde sandalyeleri ve oy hakkı olan loncalar ve birlikler) sıfatlarıyla imparatorluk kentlerinin imparatora karşı özel yükümlülükleri vardı. Örneğin vergilerini doğrudan imparatora ödüyorlar ve talep üzerine orduya asker veriyorlardı. Özgür kentler statülerini imparatorun ve/veya piskoposun tanıdığı ayrıcalıklar ve özgürlükler belirliyordu. İmparatorluk kentlerine benzer statüleri olmakla birlikte özgür kentler orduya asker gönderme ve vergi yükümlülüğünden muaftı.

82 *Kıta Avrupası Sistemi* (Continental System) ima ediliyor [19. nota bakınız]. Napolyon'un uyguladığı ticaret yasağı nedeniyle ülkeye kahve giremeyince Hindiba kökünden elde edilen kahve benzeri bir içecek rağbet görmeye başlamıştı.

83 *Tugendbund* (Erdem Birliği) – Prusya'da 1808 yılında kurulan gizli bir siyasi topluluk. Temel amacı halk içinde yurtsever duyguları güçlendirerek Almanya'yı Napolyon'un işgalinden kurtarma ve ülkede anayasal bir düzen kurma mücadelesini örgütlemekti. Napolyon'un isteği üzerine Tugendbund Prusya kralı tarafından resmen lağvedildiyse de, gerçekte Napolyon savaşlarının sonuna kadar varlığını sürdürdü.

84 Louis Blanc'ın *Histoire de dix ans 1830-1840* adlı kitabı, 1844-45'te Ludwig Buhl'un çevirisiyle *Geschichte der Zehn Jahre 1830-1840* [On yılın tarihi 1830-1840] başlığı altında Berlin'de yayınlandı.

85 *Genel Meclis (états généraux)* – Fransa'da 1789'a kadar varlık sürdüren, soyluluk, ruhbanlar ve üçüncü kesimin (ilk iki kesime dâhil olmayan geriye kalan kesimler/ köylüler ve kentliler) katılımıyla oluşan parlamento. Fransa'da 1302 yılında ilk defa Kral IV. Philipp tarafından toplumun üç kesiminin birlikte temsil edildiği böyle bir parlamentoya izin verdi. Bu meclis, toplumun bütün kesimlerini içerdiği için Genel Meclis anlamında *États généraux* olarak anılır. Genel Meclis, Yüz Yıl Savaşı boyunca görev yaptı. Ancak 1560 yılına kadar 76 yıllık bir süre boyunca toplanmadı. 1560-1614 yılları arasında tekrar görev yaptı. Bu tarihten sonra Fransız Devrimi'ne kadar Genel Meclis tekrar görev dışı kaldı. 1789 yılında büyük bir mali sıkıntıya düşen Kral XVI. Louis, Genel Meclis'i tekrar göreve çağırdı ama olaylar monarşinin yıkılarak Cumhuriyet yönetiminin kabul edilmesiyle sonuçlandı.

86 *Fizyokratlar* – 18. yüzyılda Fransa'da kurulan bir politik ekonomi öğretisinin yandaşları (Quesnay, Mercier de la Rivière, Le Trosne, Turgot vb.). Onlar, –ticaret sisteminin aksine– "artı değerin kökenine dair araştırmayı, dolaşım alanından dolaysız üretim alanına bizzat kaydırmışlardır ve böylelikle kapitalist üretimin analizinin temelini atmış oldular" (Marx). Fizyokratlar, toprak rantını artı değerin yegâne biçimi olarak kabul ettiklerinden, tarım emeğini de yegâne üretken emek olarak görüyorlardı. Fakat bu "toprak mülkiyetinin görünüşteki yüceltilmesi", fizyokratların tüm vergileri toprak rantına uygulayıp sanayinin devlet vesayetinden kurtarılmasını talep etmeleri ve serbest rekabeti ilan etmeleriyle, tam da bunun "ekonomik inkârına ve kapitalist üretimin doğrulanmasına" dönüşmektedir (Marx).

87 *Cercle Social* (Sosyal sorunlar için grup) – 18. yüzyılın sonlarında Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında Paris'te demokrat aydınlar tarafından kurulmuş bir örgüt. Örgütün baş sözcüsü Claude Fouchet toprağın eşitçe bölüşülmesini, büyük servetlerin kısıtlanmasını ve bedensel bir özrü bulunmayan tüm yurttaşlara iş verilmesini talep ediyordu. Fauchet ve yandaşlarının Fransız Devrimi'nin belgelerinde ilan edilen biçimsel eşitliğe getirdikleri eleştiri Jacques Roux, Théophile Leclerc ve radikal-plebyan "Enragés"in diğer üyelerinin yoksulları savunun daha cesur eylemlerde bulunmalarına zemin hazırladı.

88 Üçüncü Tabaka'nın (The Third Estate) temsilcilerinin Genel Meclis'i *(états généraux)* Ulusal Meclis'e dönüştürme kararlarını destekleyen ruhban sınıfının temsilcilerinin Anton Piskoposu'nun (Talleyrand) önergesi Meclis'in yetki alanını genişletmeyi amaçlıyordu. Meclis görüşmelerinin bundan böyle *cahiers de doleances*'te [şikâyet defterleri] değinilen konularla –her tabakanın temsilcileri tarafından Genel Meclis'in toplantılarında dile getirilmek üzere kendi

temsilcilerinin ilettiği şikâyetler ve talimatlar listesiyle– sınırlı tutulmaması ve temsilcilerin her sorunu kendi kanatlarına göre tartışma hakkına sahip olması gerektiğini savunuyordu.

*Bailliages* – Devrim öncesi Fransa'sında yetki bölgeleri ve aynı zamanda *Genel Meclis* seçimlerindeki seçim bölgeleri; *divisions des ordres*. Her *bailliage* üç toplumsal katmana bölünmüştü: Soylular, ruhban sınıfı ve üçüncü katman. 431 rakamı kalem sürçmesi olmalı zira Fransa'da 531 *divisions des ordres* vardı.

89 *Jeu de paume* – 17. yüzyılda tenisin atası sayılan bir spor dalının adıyla anılan salon. Versailles'te sarayın spor etkinlikleri ve balo salonu olarak kullanılan bu salon, 20 Haziran 1789'da birinci ve ikinci tabaka temsilcileri üçüncü tabaka temsilcilerinin meclis binasına girmesini önlediği için üçüncü sınıf temsilcilerinin toplandığı ve anayasanın kabul edilinceye kadar Ulusal Meclisi dağıtmayacağına ant içtiği tarihi olaya tanıklık eden mekândır.

*Lit de justice (Adalet yatağı)* – Fransa'da kökeni Ortaçağ'a dayanan, parlamentonun kralın katılımıyla yaptığı ve genellikle savaş ilanı, barış ilanı, fermanların vb. okunduğu özel oturumları adlandıran bir terim. Bu oturumların sonuncusu XVI. Louis tarafından 23 Haziran 1789'da Versailles'te yapıldı. Üçüncü tabakanın ilan ettiği Ulusal Meclis'i dağıtma girişimi bu toplantıda püskürtülmüş, XVI. Louis geri adım atmak zorunda kalmıştır.

90 *Jacquerie* – 1358 yılının Mayıs ve Haziran aylarında yaşanan ve bazı kentlerdeki yoksullar tarafından da desteklenen Fransız köylü isyanı. Adını soyluların köylülerden küçümsemeyle *Jacques* ya da *Jacques Bonhomme* biçiminde söz etme alışkanlığından alır. Ortaçağ'ın geç döneminde, feodal egemenliğin zayıflaması temelinde patlak veren halk ayaklanmalarının en önemlileri arasında yer alır.

İngiltere'de 1381 yazında *Wat Tyler'ın önderliğinde bir köylü ayaklanması* patlak verdi. Ayaklanma Londra nüfusunun alt katmanlarının da desteğini aldı. Bunlar başkentin kapılarını isyancılara açtı. İsyancıların İşçi Yasası'nın kaldırılması gibi kimi talepleri kentli pleblerin de ilgisini çekiyordu.

*Evil may-day* [Uğursuz (1) Mayıs Günü] – Londra'da yabancı tüccarların ve tefecilerin nüfuzlarının giderek güçlenmesi karşısında kentlilerin 1 Mayıs 1518'de kalkıştıkları isyana verilen ad. Bu isyana ağırlıklı olarak kent nüfusunun alt tabakaları katıldı.

1549 yılının Temmuz ve Ağustos aylarında Doğu İngiltere'de el konulmuş

arazilerinin geri verilmesi ve kan yasalarına karşı, bir çiftlik ve tabakhane sahibi olan *Robert Kett'in önderliğinde gerçekleşen en büyük köylü ayaklanması*. İsyancılar arasında çok sayıda işsiz kalmış dokumacı, iflas etmiş zanaatkâr ve sefalet içinde yaşayan öteki insanlar vardı. Kentteki yoksulların da yardımıyla isyancılar Norwich'i ele geçirdiler. Ayaklanma öyle boyutlara ulaştı ki iktidar ayaklanmacılar üzerine yabancı askerlerden ve topçu birliklerinden oluşan bir ordu gönderdi. Bu mücadelelerde 3 bin köylü katledildi, çok daha fazla sayıda köylü ise tutuklandı ve idam edildi. Yakalanan Robert Kett de Norwich kenti meydanında idam edildi.

91 *1842 İngiliz ayaklanması ve 1839 Galler ayaklanması* – İngiltere'deki Çartist hareketle bağlantılı olaylardan söz ediliyor. İngiltere işçilerinin 1836-1848 yılları arasındaki devrimci ama sosyalist olmayan hareketinin temsilcileri olan Çartistler, halk sözleşmesinin (poeples charter) kabulü için mücadele ettiler ve İngiltere'de düzenin demokratikleştirilmesini talep ettiler. Parlamento 1839 Temmuzunda ilk dilekçelerini reddedince, Çartistler genel grev ("kutsal ay") çağrısında bulundular. 1839 Kasım ayının başında Galler'in güneyinde bir madenci ayaklanması patlak verdi. Ayaklanma polis ve askerî birlikler tarafından bastırıldı. 1840 Temmuzunda ülkedeki çok sayıda yerel Çartist örgütü kendi çatısı altında toplayan Ulusal Charter Birliği kuruldu. İkinci dilekçenin de parlamento tarafından reddedilmesinin ardından 1842 Ağustosunda ülkenin pek çok sanayi bölgesinde kendiliğinden işçi eylemleri patlak verdi. Lancashire'da ve Cheshire' ile Yorkshire'ın büyük bölümünde yaygın grevler görüldü, grevler pek çok yerde kendiliğinden isyanlara dönüştü.

İngiliz işçi hareketine (Çartist hareketi) 19. yüzyılın kırklı yıllarının başında, gelişimleri büyük fabrikatörler tarafından sekteye uğratılan ve bu nedenle iktidara muhalif olan kimi radikal küçük burjuva kesimler de dâhildi. Küçük burjuva unsurların varlığı, Çartistlerin bu dönemde henüz net politik bir hedef belirleyememelerine ve işçi hareketinin kendi içinde bölünmüş olmasına yol açıyordu. Bu nedenle işçiler mücadelelerinde büyük darbeler aldılar.

1939 Galler'deki ayaklanma işçi düşmanı unsurlar tarafından ihanete uğradığından işçiler erken davranmak durumunda kaldılar. Ayaklanma kanlı bir şekilde bastırıldı.

1843'te ekonomik krizde devrimci işçi hareketinin büyümesiyle ilintili bir keskinleşme yaşandı. Fabrikatörler ikiyüzlüce bazı işçi taleplerini benimsediler (işçiler için bir ay iş durdurma); böylelikle işçileri geçici olarak tahıl yasalarına karşı mücadeleye kazanmayı başardılar. Bu yasaların kaldırılması burjuvaziye

ticaret özgürlüğü sağlayacaktı. Ancak işçiler kendi sosyal taleplerini ortaya koymaya başladığında burjuvazi hükûmet birliklerinin tarafına geçip Çartist hareketin liderlerini tutuklattı.

Bu yenilginin sonucunda Çartist hareket bölündü ve o tarihten itibaren saf bir işçi hareketine dönüştü. 1848 yılından sonra dağılan Çartist hareketin önemi üzerine Lenin, "dünyaya ilk gerçek, geniş, politik olarak gelişmiş, proleter-devrimci kitle hareketini veren ... İngiltere"dir demiştir.

92 *Özgürler ("Freijeistler"* – yazarlar Berlin şivesiyle telaffuzunu kullandıkları "die Freien" [Özgürler] sözcüğüne ironik bir anlam veriyorlar) – 19. yüzyılının kırklı yıllarında ortaya çıkan Berlinli Genç-Hegelciler grubu "Özgürler" ima ediliyor. Bu grubun başlıca üyeleri arasında Bruno Bauer, Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl ve Max Stirner vardı. "Özgürler" mevcut sistemi soyut bir biçimde eleştiriyorlardı. Değerlendirmeleri gerçek devrimci içerikten yoksundu. Aşırı radikal üslupları demokratik hareketi çoğu kez sıkıntıya sokuyordu. "Özgürler"in pek çok üyesi sonraki yıllarda radikalizmi terk etti. Marx, daha 1842 yılında mektuplarında "Özgürler"i eleştiriyor, onların içerikten ve iddiadan yoksun makalelerini "Rheinische Zeitung"da yayınlamayı reddediyordu.

93 *Bluntschli Raporu* – "*Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürih*" [Weitling'te bulunan belgelere göre İsviçre'deki Komünistler. Zürih Kanton Hükûmetine Komisyon Raporunun Tıpkıbasımı], Zürih 1843. Anonim olarak yayınlanan bu raporun yazarı, İsviçreli hukukçu ve gerici politikacı Johann Caspar Bluntschli idi.

*Lorenz von Stein*, "Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs" [Günümüz Fransa'sında Sosyalizm ve Komünizm] kitabını yazmıştır.

94 *Congregatio de propaganda fide* (İnanç Propagandası Birliği) – Tüm ülkelerde Katolikliği yaymak ve sapkın mezheplere karşı mücadele etmek için 1622 yılında Papa tarafından kurulan bir örgüt. Birlik, Papalığın ve Katolik çevrelerin gerici politikalarının yürütülmesinin bir aracıydı.

95 *Fransız reformizmi* – 1843'ten sonra Paris'te yayınlanan muhalif gazete *La Réforme* etrafında toplanan, cumhuriyetçi demokratlar ve küçük burjuva sosyalistlerin oluşturduğu ve seçimlere dayalı demokratik bir reformu hedefleyen hareketten söz ediliyor. *La Réforme*'un taraftarları sosyalist demokrat parti olarak da bilinir.

96 *Mücellit ustası kılığındaki eleştiri* – Marx ve Engels, *Kutsal Aile*'de Carl Reichardt'ı ironik bir şekilde bu nitelemeyle zikrediyorlardı. *Allgemeine Literatur-Zeitung*'un 1. ve 2. sayısında Reichardt'ın "*Schriften über den Pauperismus*" [Pauperizm üzerine yazılar] başlıklı makalesi yayınlanmıştı. Bu makalede, A.T. Wöniger'in kitabı "*Publicistische Abhandlungen*"de [Yazınsal Tartışmalar] yer alan "*Die Gründe des wachsenden Pauperismus*" [Büyüyen pauperizmin nedenleri] başlığını taşıyan makale eleştiriliyordu.

97 Eden, "*The State of the Poor: or, an history of the labouring classes in England*" [Yoksulların Durumu veya İngiltere'de çalışan sınıfların bir tarihi].

Guizot, *"Histoire de la civislisation en France, depuis la Chute de l'Empire romain jusqu'en 1789"* [Fransa'da uygarlığın tarihi – Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden 1789'a kadar]

Monteil, *"Histoire des Français des divers États aux cihq derniers Ciècles"* [Son beş yüzyılda farklı zümrelerden Fransızların tarihi].

98 William Shakespeare, Atinalı Timon, IV. Perde, 3. Sahne.

99 *Leçons sur l'industrie et les finances*'in [Sanayi ve Maliye Üzerine Dersler] yazarı *Isaac Péreire*'dir.

100 *Barataria* – Cervantes'in *Don Kişot*'unda Sanço Panza'nın vali tayin edildiği ada.

101 *Dioskurlar* – Yunan mitolojisinde geçen, Zeus'un göğe alıp yıldızlar arasında yerleştirdiği Kastor ve Polluks adındaki ikiz oğulları. Dioskurların denizcilerin koruyucusu ikizler takımyıldızını oluşturduklarına inanılırdı.

102 *Rumford çorbası* – (dilenci çorbası) Yoksullar için kemiklerden ve ucuz sebzelerden pişirilen, besleyici koyu bir çorba. Çorbayı 18. yüzyılın sonunda Kont Rumford (nam-ı diğer Benjamin Thompson) yaratmıştır. İsmini Bavyera'da askerî bir çalışma kampında görev yapan Amerikan asıllı Rumford'dan alan çorba, tutuklu dilenci ve evsizlere dağıtılıyordu.

103 *Banqueroute cochone* (rezil iflas) – Fourier'in saptadığı 36 iflas türünden 32.'si. Tamamlanmamış eseri "*Des trois Unités externes*"de [Üç dış birim üzerine] Fourier 32. iflası aşağıdaki gibi tanımlar: "Rezil iflas, genel kurallara göre hareket etmek yerine, kendisini, karısını ve çocuklarını yıkıma terk eden sıradan bir insanın iflasıdır. Yani, kendini hem adaletin müdahalesine açık eden hem de sadece kendini ekonomik olarak güvenceye alan ve ana ilkelere sadık

kalınan durumları iflastan sayan ticaret dostlarının gözünden düşüldüğü türden bir iflas. Ticaret jargonunda karısını ve kendisini yıkıma uğratan bir iflasçı için "Buna çalışmak denmez, rezillik denir."

104 *Middleman* – Aracı, komisyoncu, simsar anlamına gelir. İrlanda'da aracı-*kiracılar*, ya da Engels'in deyimiyle *baş-kiracılar* vardı. Bu komisyoncular toprak sahiplerinden toprak kiralıyor ve küçük parseller halinde daha yüksek kiralar üzerinden kiraya veriyorlardı. "Baş-kiracı toprak beye kirayı ödemekle sorumludur; yani haciz koydurur" (Engels). İrlanda'da toprak sahibi ile toprağı gerçekten işleyenler arasında, çoğu zaman bir düzine kadar bu söz konusu aracılardan bulunuyordu.

105 "Kendini Bil" vecizesi, Yunanistan'da Parnasos dağının güney batısında yer alan Antik Yunan kenti Delphoi'deki Apollon tapınağının girişinde altın harflerle yazılıydı.

106 Bentham'ın idealist etiğine göre, bir insanın yol açığı sevinçler yol açtığı acılardan fazla olan eylemleri ahlaki olarak görülmelidir. Sevinç ve acıları içeren uzun listeler hazırlanması ve ardından bunların eylemin ahlaki niteliğini belirtmek amacıyla teraziye konması anlayışına Marx ve Engels, "Benthamcı muhasebe" olarak adlandırıyorlar.

107 *Moabit* ve *Köpenick* – Berlin'in kuzeybatısına ve kuzeydoğusuna düşen Berlin'in iki eski banliyösü. Bunlardan ilki 1861'de, diğeri ise 1920'de kent sınırlarına dâhil edildi.

*Hamburger Tor* (Hamburg Kapısı) – Berlin'in eski kuzey sınırındaki bir kapı.

108 *Aylak Nante* (Eckensteher Nante) – Karl von Holtei'ın *Ein Trauerspiel in Berlin* [Berlin'de bir trajedi] adlı oyunundaki bir karakter. Tanınmış Alman komedyen Fritz Beckman bu karakteri temel alarak *Der Eckensteher Nante im Verhör* [Aylak Nante Sorguda] ismiyle çok tutulan bir güldürü sahneledi. Nante ismi, Berlin şivesiyle bayat şakalar yapmak için hiçbir fırsatı kaçırmayan, geveze ve nüktedan kimseleri niteleyen bir kavram haline geldi.

109 Kutsal Roma İmparatoru Sigismund, kendisine hayat güvencesi verdiği halde, Protestanlığın öncülerinden biri olan Jan Hus'u Konstanz Konsili'ne teslim etti ve Jan Hus diri diri yakıldı.

İtalya savaşlarının birincisinde Pavia muhaberesinde bozguna uğrayan (1525) ve esir alınan Fransa kralı I. François, ancak 1526 Madrid antlaşmasını imzalanmasıyla serbest bırakıldı. Fakat François, Paris'e döndükten sonra

anlaşmayı tanımadığını ilan etti ve bu, yeni bir savaşın patlak vermesine neden oldu.

110 *Blocksberg* – Orta Almanya'da Harz dağlarının en yüksek zirvesi olan "Brocken"in halk arasında yaygın kullanılan ismi. Alman folkloruna göre Blocksberg, cadıların kendi Şabat günlerini kutlamak için toplandığı mekândır. Almanya'nın diğer bölgesinde birçok dağ aynı isimle (Blocksberg) anılır ve "kötü ruhlar"a dair batıl inançlarla ilintilendirilir.

111 *Prokrustes* – Antik Yunan efsanesinde geçen bir eşkıyanın adı. Atina-Megara yolu üzerinde pusu kuran Prokrustes, yakaladığı herkesi bir yatağa yatırır, boyu kısa gelenleri çekerek "uzatır", uzun olanların ayaklarını kesermiş.

*Prokrustes-yatağı*, zorunlu bir durumu ya da bir şeye zorla dayatılan bir şemayı tanımlamak için kullanılagelen bir deyimdir.

112 Bakınız Klopstock "Der Messias" [Mesih].

113 *Caius* [Gaius] – Formel mantık üzerine yazılmış pek çok ders kitabında ve eserde, özellikle uslamlama yaparken herhangi insanoğlunu tanımlamak için kullanılan isim. Örneğin: Cajus bir insandır. Öyleyse Cajus ölümlüdür.

114 *"Yaban Toprakların Evladı"* – Friedrich Halm'in ilk kez 1842 yılında sahneye konan draması, kitap olarak 1843'te yayınlandı.

115 *Spanso Bocho*– Sömürgecilerin Surinam'da (Güney Amerikanın kuzeydoğu bölgesinde) kullandıkları, en acımasız işkence türlerinden biri. Charles Comte, eseri "*Traité de Législation*"da [Yasama üzerine İnceleme] (sf.392), bu işkenceyi şöyle tarif ediyor: "Mahkûmun elleri bağlanır ve dizlerini kollarının arasına almaya zorlanır. Ardından yan yatırılır ve fırına sürülmek üzere hazırlanan bir tavuk misali, yere saplanmış bir direk aracılığıyla bir paket biçiminde sıkıca bağlanır. Bu pozisyonda artık kımıldaması imkânsızdır; âdeta ölü gibidir. Ardından bir deste demirhindi ağacı dalıyla silahlanmış bir yerli, derisi üzerinden sökülünceye kadar döver; peşinden mahkûm diğer tarafına yatırılır ve aynı şey uygulanır. Sonunda ortalık bir kan gölüne döner. Bu işkence faslından sonra bu talihsiz insan, yaralarının kangren olmasını önlemek amacıyla, içinde barut tozu çözündürülmüş limon suyuyla yıkanır. Bu işkence de bittikten sonra, iyileşsin diye kulübesine geri gönderilir; tabii bu şansa erişebilirse."

116 1791 yılında Haiti adasında patlak veren zenci kölelerin ayaklanması 1793 yılına dek sürdü. Toussaint-Louverture önderliğindeki isyancılar plantasyon

sahiplerine ve sömürgecilere karşı özgürlük, toprak ve bağımsızlık talebiyle mücadele ediyorlardı. Mücadeleleriyle köleliğin kaldırılmasını sağladılar.

117 *Tarihsel (Hukuk) Okul* – Almanya'da 18. yüzyılın sonlarında, tarih ve hukuk bilimlerinde ortaya çıkmış gerici bir akım. Bu okulun Gustav Hugo, Friedrich Savigny vb. gibi temsilcileri, tarihsel geleneklerin çiğnenemezliğinden hareketle soyluluğun ayrıcalıklarını ve feodal kurumları meşrulaştırmaya çalıştılar.

*Romantikler* (gerici Romantizm) – 19. yüzyılın ilk yarısında Tarihsel Hukuk Okulu'na benzeyen ideolojik bir akım. Toplum bilimlerinde gerici romantizm taraftarları. Bunlar Ortaçağ ile feodal sistemi aklamaya çalıştılar ve burjuva aydınlanmacılığına, demokrasiye ve liberalizme karşı bunları savundular. Louis Gabriel Bonald, Joseph de Maistre, Karl Ludwig Haller ve Adam Müler romantiklerin önde gelen ideologlarıydı.

118 *On Levha* – "12 Levha" Kanunlarına (*lex douodecim tabularum*) kaynaklık eden köleci Roma devletinin en eski yasama anıt-belgesi. Bu yasalar M.Ö. 5. yüzyılın ortasında pleblerin pratisyenlere karşı mücadelenin bir sonucu olarak kabul edildi. Bu yasalar Roma medeni hukukunun geliştirilmesinde temel alındılar.

119 *Stehely'in Yeri* – Berlin'de 19. yüzyılın 40'lı yıllarında radikal görüşteki yurttaşların, özellikle de yazarların buluşmayı âdet edindikleri bir pastane ve sahibi.

120 Goethe'nin *Faust*'unda 1. Bölüm, 2. Çalışma Odası Sahnesi, bir cümlenin değiştirilmiş hali. Orada Mefisto şöyle der: "Yasalar ve haklar ölümsüz bir illet gibi miras alınır."

121 Goethe'nin *Faust*'undaki 1. Bölüm, 1. Çalışma Odası Sahnesi, bir cümlenin değiştirilmiş hali. Orada Mefisto şöyle der: "Bu şey, bu kaba dünya."

122 Heinrich Heine'nin "Berg-Idylle" (Dağ idili) adlı şiirinden.

123 Sözü edilen yapıtlar şunlardır: Edgar Bauer, "*Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*" [Almanya'daki liberal gayretler]; Schlosser, "*Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Keiserreiche*" [18. yüzyılın ve Fransız İmparatorluğu'nun yıkılışına dek 19. yüzyılın tarihi]; Moses Hess "*Die europäische Triarchie*" [Avrupa'nın Üçlü Yönetimi]; François Guizot'un Fransız Soylular Kamarası'nda 25 Nisan 1844'te yaptığı konuşma; Moriz Carrière, "*Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche*"

[Bağımsız Alman kilisesi olarak Köln Katedrali]; Karl Nauwerck, "*Über die Theilnahme am Staate*" [Devlete katılım üzerine]; Gotthold Ephraim Lessing'in draması "*Emilia Galotti*".

124 Boşanmayı son derece güçleştiren 1844 tarihli yasadan söz ediliyor. Yasa tasarısı IV. Friedrich Wilhelm'in talimatıyla 1842 yılında, Tarihsel Hukuk Okulu'nun (117. nota bakınız) kurucularından olan ve 1842-1848 yılları arasında Prusya hükûmetinde Yasaların Düzeltilmesi'nden sorumlu bakan olarak görev yapan Savigny tarafından hazırlandı.

125 *Leges barbarorum* (Barbar kanunları) – 5. ve 9. yüzyıllar arasında çıkmış, esas olarak çeşitli Cermen kabilelerinin (Franklar, Frizler vb.) örf ve adet [teamül] hukukunun yazıya geçirilmiş halinden ibaret olan yasalar topluluğu.

*Consuetudines feudorum* – Bologna'da 12. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Ortaçağ'ın tımar (feodum) hukukunun yazıya geçirilmiş hali.

*Jus talionis* – Kısasa kısas kanunu (göze göz, dişe diş vb.); suçlunun suçu işlediği uzvunun cezalandırılması.

*Eski Germenlerde Gewere* – Özgür bir erkeğin, bağımsız olarak hüküm sürdüğü ve üzerinde bulunan bütün mülkleri, malları ve insanları koruduğu bir arazi üstündeki meşru/yasal egemenliği.

*Compensatio* – bir talebin ve bir karşı talebin birbirini karşılıklı tazmin etmesi.

*Satisfactio* – Bir kabahatin kefareti ya da tazminatı; ya da alacaklı birinin borçlu olunandan farklı bir icraatla tazmin edilmesi.

126 *Kutsal Hermandad* (Kutsal Kardeşlik) – Mutlakiyet ile güçlü feodal beyler arasındaki mücadelede burjuvaziden yararlanmak isteyen kralın onayıyla 15. yüzyılın sonlarında kurulmuş olan İspanyol kentleri birliği. "*Kutsal Hermandad*"ın silahlı birlikleri 16. yüzyılın ortalarından itibaren polis (güvenlik) gücü olarak görev yaptılar. "Kutsal Hermandad" sözü daha sonra ironik olarak polis için kullanılır oldu.

127 *Spandau* – Bugün Berlin'in bir semti olan Spandau, zamanında, bağımsız bir kalesi olan bir kentti. Burada, Havel nehrinin üzerindeki bir adacıkta bulunan bir iç kalenin zindanında tutsaklar hapsediliyor ve kent surlarının yapımında çalıştırılıyordu.

128 *Landswehrgraben* / *Schafgraben* – Berlin'de, bir zamanlar Berlin'in banliyösü olan Charlottenburg'a kadar uzanan bir kanalın önceli olan su hendeği.

Marx ve Engels, Szeliga'nın eserlerinin basıldığı Egbert Bauer'e ait olan Charlottenburg'daki yayınevini ima ediyor olabilirler.

129 Sonraki bölüm, Stirner'in *Der Einzige und sein Eigenthum* adlı serinin II. Bölümü'nde yer alan "Mein Verkehr" ("Benim İlişkim") başlıklı kısmın eleştirel bir analizidir. Marx ve Engels'in eserlerinin bu bölümünün girişinde yaptıkları değerlendirmelerden (bu cildin 206. sayfasına bakınız) bu bölüme "Benim İlişkim" başlığı koymak ve bunu "B" harfiyle göstermek istedikleri anlaşılmaktadır. Zira bir önceki bölümün başlığı "*A. Meine Macht*" ("A. Benim Gücüm"), bir sonraki bölümün başlığı da "*C. Mein Selbstgenuss*" ("C. Benim Öz-Hazzım")dır. "B. Benim İlişkim" başlıklı bölüm muhtemelen üç alt bölümden oluşmaktadır. "I. Toplum", "II. İsyan" ve "III Birlik". İlk üç alt bölüm ve Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), *Alman İdeolojisi*'ni Band 5, Erste Abteilung; olarak yayına hazırlarken "1. Toplum" başlıklı alt bölümün beş kısımdan oluştuğunu varsaydı. Birincisinin başlığı bilinmiyor ama "1. Die verstirnerte Gesellschaft" (1. Stirnerleştirilmiş Toplum) veya "1. Die menschliche Gesellschaft" (1. İnsan toplumu) olabilir. Muhtemelen, ikinci bölümün başlığı "2. Die Gesellschaft als Gefängnisgesellschaft" (2. Hapishane toplumu olarak toplum); üçüncününki "3. Die Gesellschaft als Familie" (3. Aile olarak toplum); dördüncününki de "4. Die Gesellschaft als Staat" (4. Devlet olarak toplum)'dur. Beşinci bölüm bütünüyle muhafaza edilebilmiştir ve "5. Die Gesellschaft als bürgerliche Gesellschaft" (5. Burjuva toplumu olarak toplum) başlığını taşımaktadır. [İngilizce yayıncının notu]

130 "Appel à la France contre la division des opinions" [Fikirlerin uyuşmazlığına karşı Fransa'ya çağrı] makalesinin yazarı Lourdoueix'tir.

131 *Eylül Yasaları* – Fransız Hükûmeti tarafından, 28 Temmuz'da Kral Louis-Philippe'e düzenlenen suikaste dayanarak 1835 Eylül'ünde yürürlüğe konan gerici yasalar. Bu yasalar jürilerin haklarını kısıtladı ve basına karşı sert önlemler getirdi; basına, periyodik yayınlar için ödenen depozitlerde yüksek bir artış öngörüyor ve özel mülkiyet ile mevcut politik rejime karşı yayınların sorumlularına hapis ve ağır para cezaları getiriyordu.

132 Belli ki, Prusya'da 1842 Haziranında kurulan Landtag'lardaki (eyalet meclislerindeki) *Eyalet Komisyonları*'na göndermede bulunuluyor. Landtagların eyalet ilkeleri uyarınca vekilleri arasından seçtiği kişiler "Birleşik Komisyonlar" olarak bilinen danışma organlarını oluşturdular. IV. Friedrich Wilhelm, temsili kurumun bir karikatürü olan bu organla yeni vergiler koymayı ve borç elde etmeyi umuyordu.

133 *Magna Carta* (Magna Charta Libertatum) – Şövalyeler ve kentler tarafından desteklenen isyancı büyük feodal beylerinin (Baronlar) İngiltere Kralı Yurtsuz John'u 15 Haziran 1215'te imzalamak zorunda bıraktıkları sözleşme. Thames nehri kıyısında bulunan Runnymede çayırında imzalanan *Magna Carta*, esas olarak feodal beylerin çıkarları doğrultusunda kralın yetkilerini sınırlıyor ve ayrıca şövalyelere ve kentlere birtakım ödünler verilmesini içeriyordu; halkın büyük çoğunluğunu oluşturan serf köylülere ise herhangi bir hak tanımıyordu.

134 *Habakkuk* – İncil'de geçen bir peygamber. Marx ve Engels, Voltaire'in Habakkuk tasvirini ima ediyorlar. 9 Temmuz 1855'te yayınlanan "Konflikte zwischen Polizei und Volk – Über die Ereignisse auf der Krim" başlıklı makalelerinde buna doğrudan gönderme var. "*Capable de tout*" (her şeye yetenekli) terimi burada ironik biçimde, yani "hiçbir şeye yeteneği yok" anlamında kullanılıyor.

135 Burada, yazı çalışmalarıyla geçinmesi mümkün olmayınca Stirner'in 1845 yazında süt ticaretine atılma girişimine gönderme yapılıyor. Bu girişimi tam bir başarısızlıkla sonuçlandı ve elinde kalan kesik sütü kanalizasyona dökmek zorunda kaldı.

136 Bkz: Nassau William Senior, "*Three lectures on the Rate of Wages*" [Ücret oranları üzerine üç sunum].

137 *Kutsal İttifak*, Avrupa'daki tüm ilerici hareketlere karşı karşıdevrimci güçlerin oluşturduğu bir birlikti. 26 Eylül 1815 Paris'te, I. Aleksandr'ın inisiyatifiyle Rusya, Avusturya ve Prusya arasında kuruldu. Avrupa devletlerinin birçoğu bu ittifaka dahil oldu; İngiltere resmen üye olmadı. İttifaka temel oluşturan "Kutsal İttifak Belgesi" dini, mistik bir dille yazılmıştı. Kutsal İttifak'a dâhil olan devletler, her nerede patlak verirse versin her türlü devrimci halk hareketinin bastırılmasında birbirlerine yardım etmeyi taahhüt ediyordu. Ancak Kutsal İttifak devrimci hareketlerin giderek güçlenmesiyle zayıfladı. Yirmili yılların sonunda, otuzlu yılların başında da dağıldı.

138 *Pandektler* – Roma hukukunun en önemli bölümü için kullanılan Yunanca terim (*lat*. Digesta – Seçmeler). Bunlar, Romalı hukukçuların eserlerinden kısımlar içeren bir derlemeydi ve köle sahiplerinin çıkarlarını yansıtıyordu. 6. yüzyılda Bizans İmparatoru I. Justinian'ın emriyle yayınlandılar.

139 *Deniz Ticareti* – "*Preussische Seehandlungsgesellschaft*" (Prusya Deniz Ticareti Şirketi) 1772'de bir ticaret ve bankacılık şirketi olarak kuruldu ve devlet tarafından tanınan bir dizi ayrıcalıkla donatıldı. Bu şirket hükûmete büyük

miktarda krediler sağladı ve fiilen onun bankeri ve aracısı rolünü oynadı. 27 Ekim 1810 tarihli bir kararnameyle şirketin hisseleri ve tahvilleri devlet borç senetlerine dönüştürüldü ve böylelikle şirket olmaktan çıkarıldı. Prusya deniz ticareti şirketi, Prusya devlet bankasına dönüştü.

140 *Levons-nous!* (Ayağa kalkalım!) – Paris'te 1789 Temmuzundan 1794 Şubatına kadar yayınlanan devrimci demokrat haftalık gazete *Revolution de Paris*'in sloganının bir kısmı. (1790 Eylül'üne kadar gazetenin editörü Elisée Loustolot'du). Sloganın tamamı şöyledir: "*Les grands ne nous paraissent grands que parce que nous sommes a genoux: levons-nous*!" (Büyükler yalnızca biz dizlerimizin üzerine çöktüğümüz için bize büyük görünür: Ayağa kalkalım!)

141 *Phalanstere'ler* – "Phalanstere, Charles Fourier'in planladığı sosyalist koloniler için kullandığı terimdi." (Engels) (145. dipnota da bakınız.)

142 *Der Hinkende Botte* ("*... ... Bote*" de denir [aksak ulak]) – Bu 1590'lı yıllarda ortaya çıkan, "Neue Zeitungen"i [yeni gazeteler] tamamlayıcı nitelikteki takvim ya da almanak benzeri bir yayın biçimiydi. Söz konusu gazeteler acele, duyumlar üzerinden hazırlanmış ve dolayısıyla çoğunlukla asparagas haberler veriyordu. "Hinkende Botte"ler ise önceki yılın olaylarını özetliyor ve haberlerin güncelliğinden çok gerçeklere uygunluklarına özen gösteriyordu. Fakat yavaşlıkları nedeniyle sık sık alaya alınıyorlardı. Ateşli postacı atı yanından uçup giden ahı gitmiş vahı kalmış bir atın üstüne ters binmiş bir sakatın resmedildiği birçok dönem karikatürü mevcuttur.

143 *Straubingli Kardeş* – Almanya'da gezgin zanaatçı kalfaları tanımlayan bir tabir. Straubingli Kardeş, 19. yüzyılın başlarında tıp öğrencisi Carl Theodor Müller tarafından yaratılan edebi bir karakterdir. Straubingli Kardeş figürü birçok şiir, şarkı ve operetlere de konu oldu. Marx ve Engels eserlerinde ve mektuplarında, geri lonca kavramlarının etkisi altında kalmış olan ve toplumun büyük ölçekli kapitalist sanayiyi terk edip tekrar küçük ölçekli el üretimine dönebileceğine inanan zanaatkârlar için bu terimi sık sık ironik olarak kullandılar.

144 Mozart'ın *Requiem*'i, onun el yazması notları temel alınarak Franz Xaver Süssmayer tarafından tamamlandı.

145 *Emeğin örgütleyicileri* – Toplumun reformlar yoluyla, kapitalizm koşullarındaki üretim anarşisine alternatif gördükleri "emeğin örgütlenmesi" yoluyla dönüştürülmesine dair ütopik bir planın yandaşları, ütopik sosyalistler (özellikle Fourier ve öğrencileri) kastediliyor.

146 *Vodvil* (*vaudeville*) – Güncel olayları bilindik bir ezgiyle hicveden halk şarkısı.

147 *Willenhall* – İngiltere'de tarihsel Staffordshire kontluğunda bulunan ve demir sanayisiyle öne çıkan bir kasaba.

148 Burada Max Stirner'in kitabını eşi Marie Dähnhardt'a adamasına gönderme yapılıyor. "Kitabının baş hayaleti" Stirner'in kendisine ait bir tabirdir. "Biricik ve onun mülkiyeti"nde Stirner, bu tabiri, Bettina von Arnim'in "*Bu Kitap Krala Aittir*" adını taşıyan eserine göndermede bulunmak üzere kullanır.

149 Bakınız: William Godwin, "*Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*" [Siyasi adalet ve onun ahlak ile mutluluk üzerindeki etkileri üzerine bir araştırma].

150 Burada, Robespierre tarafından kaleme alınan ve Jakobenlerin devrimci demokratik döneminde Ulusal Meclis tarafından kabul edilen 1793 yılına ait insan ve yurttaş hakları deklarasyonunun en önemli tezlerinden biri söz konusu ediliyor. Deklarasyonun ilgili maddesi şöyle diyordu: "Hükûmet, halkın haklarını ihlal ederse, ayaklanma, tüm halkın ve onun her bir üyesinin en kutsal hakkı ve en vazgeçilmez yükümlülüğüdür."

151 Bakınız: David Ricardo, "*On the Principles of Political Economy and Taxation*" [Politik Ekonomi ve vergilendirmenin temel ilkeleri üzerine].

152 Kitabı Mukaddes'e göre (Tekvin; 41: 18-20) Mısır firavunu rüyasında yedi besili ineğin yedi cılız inek tarafından yendiğini, ama bu ineklerin yine de önceki gibi cılız kaldığını görür. Yusuf, firavuna yaptığı rüya yorumunda Mısır'ın yedi yıl iyi hasat elde edip bolluk içinde yaşayacağını, sonraki yedi yılda ise kıtlığın ve açlığın baş göstereceğini söyler.

153 Gümrük Birliği (*Prus-Alman Gümrük Birliği*) – Prusya yönetimi altında tek tek Alman eyaletlerinin, iç gümrüklerinin kaldırılmasını ve ortak sınır gümrüklerinin düzenlenmesini amaçlayan iktisadi bir birlik. 1 Ocak 1834 yılında Prusya ve Alman Birliği'nin diğer üye devleti tarafından oluşturuldu. Avusturya ve birkaç küçük devlet bu Gümrük Birliğine katılmadı. 1840'lara gelindiğinde Birlik, Avusturya, Hansetik kentler (Bremen, Hamburg, Lübeck) ve birkaç küçük devlet dışında Cermen devletlerinin büyük bölümünü kapsıyordu. Birliğin kurulmasının nedeni bütünlüklü bir Alman (Cermen) pazarı yaratma ihtiyacıydı. Gümrük Birliği Almanya'nın siyasi birliğinin sağlanmasında yardımcı bir etken oldu.

154 Bakınız Fourier, "*Théorie de l'unité universelle*" [evrensel birlik teorisi]. Bu yapıt, "Œuvres complètes de Ch. Fourier"in [Ch. Fourier'in Tüm Eserleri] 2.-5. ciltlerinde yayınlanmıştır ve "Traité de l'association domestique-agricole" [Ev ve tarımsal ekonomik birliği üzerine] başlıklı çalışmasının yeniden gözden geçirilmiş halidir.

155 *Kirene Okulu* – MÖ 4. yüzyılda Socrates'in öğrencilerinden Kireneli Aristippos tarafından kurulan antik Yunan felsefe okulu. Aristippos, en üstün iyiliğin duyusal ve tinsel haz olduğunu ama bu hazzın içsel özgürlüğün egemenliği altında olması gerektiğini ileri sürdü (hedonizm/hazcılık).

156 *Aramca lehçesi* – Aramiler, MÖ 2. yüzyılda Suriye'nin kuzeyinde yaşayan Sami bir kavimdir. Konuştukları lehçe, kullandığımız takvimin başlangıçlarında Filistin'in genelinde konuşuluyordu; 7. yüzyıldan itibaren buralarda konuşulan hâkim dil Arapça oldu.

157 *Ciğer denizi* – gemilerin takılıp kaldığı efsanevi, pıhtılaşmış deniz.

158 Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* [Günümüz Fransa'sını Sosyalizmi ve Komünizmi]

Theodor Oelckers, *Die Bewegung des Socialismus und Communismus* [Sosyalizm ve Komünizm Hareketi]

159 *Tory'ler* – 1660'ta tahta dönen Stuart'ların restorasyonundan sonra ortaya çıkan bir partiydi. Sadece toprak soyluluğunu temsil ediyor ve politik olarak mutlak monarşiyi savunuyorlardı. Yani İngiliz partileri arasında anayasanın kabul ettirilmesi konusunda en az katkısı olan partiydi. Bu parti daha çok gelişmekte olan –devrim sırasındaki zaferini halk kitlelerinin güçlü ve kararlı katılımının güvence altına aldığı– burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmiştir.

160 Genç Alman Edebiyatçıları (Jungdeutsche Belletristen) – Bir grup liberal yazar ve eleştirmenin 19. yüzyılın otuzlu yıllarında Almanya'da oluşturduğu ve bir süre Heine ve Börne'nin etkisi altında olan *Junges Deutschland* [Genç Almanya] isimli edebiyat akımı. Edebi eserleriyle diğer yazılarında küçük burjuvazinin muhalif kesiminin sesini yansıtan Genç Almanya yazarları (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt vb.) vicdan ve basın özgürlüğünü savunuyorlardı. Genç Almanların görüşleri ideolojik olgunluktan uzaktı ve politik bakımdan belirsizdi; bunların birçoğu çok geçmeden birer burjuva liberali haline geldi. Bu grup 1848 devriminden sonra dağıldı.

161 *Toplumsal Reform için Renanya Yıllıkları* [Die Rheinischen Jahrbücher zur

gesellschaftlichen Reform], Hermann Püttmann tarafından çıkarılmıştır. Yalnızca iki cilt yayınlandı; ilki Ağustos 1845'te Darmstadt'ta, ikincisi 1846 yılı sonlarında Alman-İsviçre sınırında bulunan Konstanz yakınlarındaki Belle-Vue adlı küçük bir kentte. Komünist görüşlerinin Almanya'daki propagandasına mevziler kazanmak çabasındaki Marx ve Engels, bu amaçla bu dergiden faydalanmayı gerekli gördüler. İlk cilt, Engels'in 8 ve 15 Şubat 1845'te Eberfel'de düzenlenen toplantılarda yaptığı konuşmaları ve ikinci cilt "*Milletlerin Londra Şenliği*" [Das Fest der Nationen in London] başlıklı makaleyi içeriyordu. Ne var ki yıllıkların genel çizgisini "hakiki" sosyalizm temsilcileri belirliyordu.

162 Bu makalenin yazarı Hermann Semmig'tir.

163 Moses Hess'in, "Alman Yurttaş Almanağı 1845"te [Deutsches Bürgerbuch für 1845] (sf. 22-43) yayınlanan, "Toplumumuzdaki sefalet ve bu sefaletin çaresi üzerine" başlıklı makalesine bakınız.

"*Alman Yurttaş Almanağı 1845*" [Deutsches Bürgerbuch für 1845"te] – H. Püttmann'ın Aralık 1844'de Darmstadt'ta yayınladığı yıllık. Bu yıllığın genel çizgisi, hazırlık çalışmalarına dâhil olan "hakiki" sosyalizmin temsilcilerince belirleniyordu. "Alman Yurttaş Almanağı 1846" ise 1846 yazında Mannheim'da yayınlandı.

164 Heine'nin *Lyrisches Intermezzo*'sundaki [Lirik İntermezzo] 50. şiirinden değiştirilerek yapılan bir alıntı.

165 *Levellers* (Eşitçiler) – İngiliz devrimi sırasında, zanaatçılar ve köylülerden oluşan ve Cromwell ordusu askerleri arasında büyük bir etkiye ulaşan politik bir grup kendini böyle adlandırıyordu. İnsanların doğumlarından itibaren özgür ve birbirlerine eşit olduklarını savunuyorlardı. Genel oy hakkı, monarşinin yıkılmasını ve "çitle çevrilmiş" toprakların köylülere geri verilmesini talep ediyorlardı. Aynı zamanda özel mülkiyetin kararlı savunucuları olup genel oy hakkının mülksüzler olarak işçilere ve hizmetçilere tanınmasına karşıydılar. Bu görüşleri ve halkın açlık, sefalet ve yoklukla çektikleri acılar nedeniyle Levellers partisi bölünerek *True Levellers* (*hakiki Eşitçiler*) ya da *Digger*s (*Kazıcılar*) diye bilinen bir kanat ortaya çıktı. Bu kanat çalışan halkın, kira bedeli ödemeksizin ortak toprakları işlemesi gerektiğini savunuyordu. Bazı köylerde kendi inisiyatifleriyle atıl duran hazine topraklarını işgal ettiler ve bu toprakları devlet için işlemeye başladılar. Cromwell'in askerleri tarafından dağıtıldıklarında direnç göstermediler; çünkü bu mücadelede barışçıl yöntemler kullanmaktan yanaydılar ve ikna gücüne inanıyorlardı.

166 François de Chastellux; "De la Félicité publique" [Halkın mutluluğu üzerine].

167 Etienne Cabet, "*Voyage en Icarie, roman phnilosophique et social*" [İkaria'ya yolculuk, felsefi ve toplumsal roman], ikinci basım, Paris 1842. Cabet, kitabının 1840 yılındaki birinci baskısını şu isim altında yayınlamıştı: "*Voyage et Aventures de Lord William Carisdall en Icarie*" [Lord William Carisdall'ın İckaria'ya yolculuğu ve maceraları].

168 *Sistème de la nature* – Burada Fransız materyalisti Paul-Henri-Dietrich d'Holbach'ın eseri "Sistème de la nature" kastediliyor. D'Holbach gizlilik koşulları nedeniyle eserine, 1760 yılında ölen Académie Française'in sekreteri J.B. Mirabaud imzasını atmıştı.

169 *Ulusal Reformcular* – 1845'te ABD'de kurulan Ulusal Reform Birliği'nin üyeleri. Esas olarak zanaatkârlardan ve işçilerden oluşan ve her işçinin işleyecek toprağa sahip olması gerektiğini savunan Birlik, köle sahibi büyük çiftçilere ve toprak spekülatörlerine karşı toprak reformu doğrultusunda bir mücadele (kampanya) başlattı. Birlik ayrıca sürekli ordunun ve köleliğin kaldırılması, on saatlik iş gününün kabul edilmesi gibi bir dizi demokratik talep de öne sürdü.

170 Heine'nin, "Zeitgedichte" [Dönem Şiirleri] serisinden "Verkehrte Welt" [Tersine Dünya] şiirinden.

171 *Humaniora* (beşeri bilimler) – Esas olarak antik klasik kültürün öğrenilmesini amaçlayan ders konuları. Rönesans'ın hümanistleri ve onların takipçileri bu konuları hümanist eğitimin temeli olarak gördüler.

172 Heinrich Heine, *Deutschland, ein Wintermärchen* [Bir kış masalı Almanya], Bölüm VII.

173 Söz konusu olan, Rudolph Matthäi'nin "Sozialistische Bausteine" başlıklı makalesi.

174 Bir Alman çocuk şarkısının nakaratı.

175 Burada kastedilen, Mayıs 1845'te Darmstadt'ta yayınlanan "Neue Anekdota" [Yeni Anekdot] başlığını taşıyan derleme bir kitaptır. Bu derleme, çoğu 1844'ün ilk yarısında Moses Hess, Karl Grün, Otto Lünin vb. tarafından yazılmış ama sansürün yasak koyduğu gazete makalelerinden oluşuyor. Bu kitabın yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra Marx ve Engels, Hess'e yazdıkları bir mektuptan anlaşıldığı üzere kitabın içeriğine ilişkin bir dizi sert

eleştiriler içeren yorumlarda bulundular.

176 Bu bölüm Marx tarafından 1847 yılının Ağustos-Eylül aylarında, aylık *Das Westphälische Dampfboot*'daki bir değerlendirme şeklinde ayrı olarak yayınlandı. Marx bundan önce, 1847 Nisanı'nda "Karl Grün'e karşı deklarasyon"u yayınlamıştı. Orada Grün'ün *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* adlı kitabının eleştirisini *Westphälisches Dampfboot*'ta yayınlamayı düşündüğünü söylüyordu. Ne var ki bu kitabın ilk bölümü ancak 1847 Ağustosu'nda yayınlanabildi. Editörler makalenin daha önce yayınlanamadığını, çünkü "el yazmasının kendilerine ulaşmadan iki ay boyunca bir Alman şehrinden diğerine dolanıp durduğunu" belirten bir not düştüler.

Çalışma, *Westphälisches Dampfboot*'ta Marx'ın makalesi olarak yayınlandı (yazarın ismi editörün notunda belirtiliyordu). Dolayısıyla, Alman İdeolojisi'nin ikinci cildinin bazı bölümlerinin Marx ve Engels'in ortaklaşa yazdıkları birinci cildin aksine, yazarlardan birinin ya da ötekinin kişisel çalışması olduğu söylenebilir. Fakat II. cildin bu bölümü Engels'in el yazması olduğuna göre, Engels onun yazımına yardım etmiş olmalı. *Westphälisches Dampfboot*'a gönderilen kopya muhtemelen bu el yazmasından alınmıştır. El yazması ile basılan metin hemen hemen aynıdır. Metnin kendisinde çok az değişiklik yapılmıştır ve bu değişikliklerin bazıları gazetenin editörlerinin elinden çıkmış olabilir. Bu ciltte anlamı etkileyen değişiklikler dipnotlarda verilmiştir. El yazmasının okunmayacak kadar yıpranmış olduğu yerlerde ve kayıp sayfalarda basılı metine başvurulmuştur. Bu tür pasajlar bu bölümde özel olarak (köşeli parantez içinde veya dipnotlarda) belirtilmiştir. [Bu not Almanca metinde yok.]

177 *Cabinet Montpensier* – Daha önce Paris'teki Orleans prenslerinin sarayı olan Palais-Royal'daki bir okuma odası.

178 Mozart'ın *Sihirli Flüt* operasından (libretto, Emanuel Schikaneder) bir beyitin uyarlaması. Sahne II, Sarastro aryası.

179 Bakınız: Moses Hess, "*Socialismus und Communismus*" [Sosyalizm ve Komünizm].

180 Muhtemelen, 1820'lerin sonunda kurulan ve Amerikan işçilerinin ve zanaatkârlarının ilk politik partileri kastediliyor: Philadelphia Şehri İşçi Birliği, New York İşçi Partisi (liderleri Frances Wright, Robert Dole Owen ve Thomas Skidmore'du) ve Amerika'nın çeşitli şehirlerindeki öteki işçi birlikleri. Kısa ömürlü olmalarına (ancak 1834'e kadar var olabildiler), yerel bir karakteri sahip olmalarına ve oldukça farklı görüşlere sahip olan gruplardan oluşmalarına

rağmen, bu ilk işçi partileri ABD'de yeni yeni başlayan emek hareketine itki kazandırdı ve ütopik sosyalist görüşlerin yayılmasına katkıda bulundu; zira üyelerin büyük bölümü bu akımın taraftarıydı.

181 Eugéne Lerminier, "*Philosophie du Droit*" [Hukuk felsefesi].

182 *Hôtel de Ville* – belediye, burada Paris belediyesi.

*Palais Bourbon* – Paris'te Quai d'Orsay'da bulunan ve Fransız Temsilciler Meclisi'nin toplandığı saray binası. Bu saray devrim öncesinde Bourbonların elindeydi ve 1790'da kamu mülkiyeti ilan edildi. Restorasyon döneminde Temsilciler Meclisi toplantılarını burada düzenlemeye başladı.

183 Louis Reybaud, "*Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* [Reformcular ya da modern sosyalistler].

184 19 Mayıs 1830 tarihli "*Organisateur"de yayınlanan "À un Catholique. Sur la vie et caractère de Saint-Simon*" [Bir Katoliğe (mektup). Saint-Simon'un hayatı ve kişiliği üzerine] başlıklı makale.

"*L'Organisateur*" – Saint-Simon okulunun 1829-1831 yıllarında Paris'te yayınlan günlük gazetesi.

185 "*Lettres d'un Habitant de Gèneve à ses Contemporains*" [Bir Cenevre sakininden çağdaşlarına mektuplar], Saint Simon tarafından 1802'de yazıldı ve anonim olarak Paris'te 1803'te yayınlandı.

186 *Newton Konseyi* – Böyle bir konsey kurma planı Saint Simon tarafından *Lettres d'un Habitant de Gèneve à ses Contemporains*'te ortaya konulmaktadır. Amacı bilim insanlarının ve sanatçıların kendi yeteneklerini özgürce geliştirmelerini sağlayacak koşulları yaratmaktı. Abonelik yoluyla fonlar oluşturulacaktı. Her abone üç matematikçiyi, üç fizikçiyi, üç kimyacıyı, üç fizyoloğu, üç yazarı, üç ressamı ve üç müzisyeni aday gösterecekti. Abonelik yoluyla toplanan para, üç matematikçi, üç fizikçi... vs. arasından en çok oyu olan ve böylece Newton Konseyi'nin üyesi olan kişiler arasında paylaştırılacaktı.

187 Saint-Simon'un bu eserinin ilk baskısı, "Catéchisme politique des industriels" [Sanayicilerin siyasi ilmihali] adıyla 1823-1824 Paris'te üç broşür halinde yayınlandı.

188 *Feodal ya da soyluluk sınıfı*, Saint-Simon'a göre eski feodal soyluluktur.

*Orta ya da ara sınıf*, ona göre, 1789 devriminden önce hükûmetin hukuki

danışmanları, ordunun burjuva üyeleri ve mülk olarak yalnızca rantiyeciliğe sahip olan burjuva toprak sahiplerinden oluşuyordu. Bu orta sınıf, 1789'da devrimi kendi çıkarları doğrultusunda gerçekleştirebilmek için halkı kullanmıştır. Devrimden sonra o, halka ve devlete egemen olmuş ve toplum için artık faydalı hiçbir şey yapmamıştır.

*Sınai sınıfa*, maddi mallar üreten ya da ürettiren tüm insanları ve bu malların dolaşımıyla ilgili işler yapan herkes dahildir. Bunlar üç büyük gruptan meydana gelir, köylüler, fabrikatörler ve tüccarlar. Bu sınai sınıf, toplumdaki en önemli ve toplum yararına faaliyet gösteren yegâne sınıftır. Dolayısıyla en üst konumda onun yer alması ve devlet işlerini de onun yürütmesi gerekir.

189 "*Le Producteur*" – Saint-Simoncu okulun ilk yayın organı. Bu dergi, 1825/26'da Paris'te yayınlandı.

190 "*Le Globe*" – 1824-1832 yıllarında Paris'te yayınlanan ve 18 Ocak 1831 tarihinden itibaren Saint-Simon okulunun organı olan günlük gazete.

191 Aşağıdaki cümlelere göndermede bulunuluyor:

"Her toplumsal kurumun amacı en kalabalık ve en yoksul sınıfın ahlaki, entelektüel ve fiziksel koşullarını iyileştirmek olmalıdır."

"Miras yoluyla geçen tüm ayrıcalıklar, istisnasız kaldırılmıştır."

"Herkese yeteneğine göre, her yeteneğe çalışmasına göre."

192 Saint-Simon okulundaki ilk bölünme 1831 yılında, Enfantin ile Bazard'ın din, evlilik ve aile konularındaki görüşlerinin giderek farklılaşması sonucu ortaya çıktı.

193 Karl Rosenkranz'ın "*Halle Yıllıkları*"nda [Hallische Jahrbücher] (1838; sayı 155-158 ve 160-163) yer alan "Ludwig Tieck und die romantische Schule" [Ludwig Tieck ve Romantik Okul] başlıklı makalesine bakınız.

194 "*Ménilmontant*" – Paris'in bugün bir ilçesi olan geçmişteki banliyönün adı. Saint-Simoncuların "Baş Peder"i Enfantin'in, Bazard ile kavgasının ardından 40 kadar yandaşıyla birlikte çekildiği çiftliği burada bulunuyordu. Bu çiftlikte yandaşlarıyla birlikte bir çalışma komünü kurmaya çalıştı.

195 Burada, B. P. Enfantin'in, 1831'de kitap olarak yayınlanan, aslen aynı yıl "*Le Globe*" gazetesinde bir yazı dizisi olarak yayınlanmış olan "*Économie politique et Politique*" [Politik Ekonomi ve Politika] başlıklı çalışması

kastediliyor.

196 *Le livre nouveau* (Yeni Kitap) – Saint Simoncuların öğretisinin anlatıldığı el yazması bir kitaptır. Bu kitap, Enfantin'in başını çektiği Saint Simon Okulunun önde gelenleri tarafından 1832 Temmuzu'ndaki bir dizi toplantı sırasında kaleme alındı. Liderler arasında Barrot, Fournel, Chevalier, Duverier ve Lampert bulunuyordu. Yazarlar kitabın Saint Simonyan doktrinin "yeni İncil'i" haline gelmesini istiyorlardı. "*Livre nouveau*" hakkında bilgilere ve ondan alıntılara Reybaud'un "*Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*" [Reformatörler ya da modern sosyalistler üzerine incelemeler] adlı kitabında bulmak mümkün.

197 Fourier'in "Théories des quatre mouvements et des destinées générales" [Dört hareketin ve genel belirlemelerin teorileri] başlıklı eserinin ilk baskısı 1808'de Lyon'da yayınlandı. Fransız polisiyle sıkıntı yaşamamak için basım yeri Leipzig olarak beyan edilmişti.

198 Bakınız: August Ludwig Churoa, "*Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's*" [Fourier'in sosyal teorisinin eleştirel bir tasviri].

199 *Fourier'in dizileri* – Fourier'in çeşitli doğal ve toplumsal fenomenleri analiz etmek için kullandığı bir sınıflandırma yöntemi. O bu yöntemin yardımıyla tutkuların çekimi ve itimi doktrinine dayalı bir toplum bilimi kurmaya çalışıyordu. Fourier'e göre toplumsal gelişmenin temel faktörü buydu. (Tutkular da sonradan Fourier tarafından gruplar ya da diziler halinde sınıflandırıldı.) Bu yöntemde Fourier bilimdışı fantastik unsurları rasyonel gözlemlerle birleştirmektedir.

200 Schiller'in toplu eserlerinde yer alan "*Die Philosophen*" [Filozoflar] başlıklı taşlaması.

201 Fransa'nın pek çok bölgesinde ve Paris'te 1775'te patlak veren spontane halk ayaklanmalarının nedeni kıtlık ve açlıktı. Turgot'nun reformlarına karşı olan feodal aristokrasi, onu Fransa Genel Mali Denetçisi görevinden uzaklaştırmak için bu ayaklanmaları kullandılar. 1776 baharında Turgot azledildi ve onun başlattığı reformlar (tahılda serbest ticaret, bazı feodal ayrıcalıkların ve lonca imtiyazlarının kaldırılması) lağvedildi.

202 Karl Grün'ün söz konusu makaleleri: "*Deutsches Bücherbuch für 1845*"te [1845 için Alman Yurttaş Almanağı] yer alan "Feuerbach und die Socialisten" [Feuerbach ve Sosyalistler] ve "*Rheinische Jahrbücher*"de [Renanya Yıllıkları]

(1845, sf. 98-114) yer alan "Politik und Socialismus" [Politika ve Sosyalizm].

203 Bu bölümde incelenen "*Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung*" [Yeni Dünya ya da Tinin Yeryüzündeki Krallığı. Müjde] isimli kitap isimsiz olarak 1845 yılında Cenevre'de yayınlandı. Kitap, Georg Kuhlmann'ın, İsviçre'de Weitling'in etkisindeki Adalet Birliği topluluklarına verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Adalet Birliği, Almanya'da, Fransa'da, İsviçre'de ve İngiltere'de şubeleri bulunan, Alman işçi ve zanaatkârlarının gizli bir örgütüydü. O zamanlar "hakiki sosyalizm"in görüşleri birliğin üyeleri arasında yaygındı. Bu üyelerin çoğu yurtdışında yaşayan zanaatkârlardı. Kuhlmann'ın faaliyetlerinin ve kitabının eleştirisini Engels'in 1894'te yazdığı "Zur Gschichte des Urchristentums" [İlk Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine] başlıklı makalesinde bulabilirsiniz.

II. Cildin Engels'in el yazısının ürünü olan diğer mevcut bölümlerinin tersine, V. Bölüm Joseph Weydemeyer'in elinden çıkmıştır ve sonuna "M. Hess" yazılmıştır. *Gesellschaftsspiegel* dergisinin Aralık 1845 tarihli 6. sayısında Hess tarafından yazılmış, aynı konunun bu bölümdekine benzer biçimde tartışıldığı "*Umtriebe der kommunistischen Propheten*" [Komünist Peygamberlerin Dalavereleri] başlıklı bir makale vardır. V. Bölüm muhtemelen Hess tarafından hazırlanmış, Weydemeyer tarafından elden geçirilmiş, Marx ve Engels tarafından redakte edilip son hali verilmiştir.

204 "*Les attractions sont proportionelles aux destinées*" [Eğilimler yazgıyla doğru orantılıdır] – Charles Fourier'in "Thèorie *des quatre mouvements et des destinées générales*" başlıklı eserinden. Burada bir yandan insanların belirli mesleki yeteneklerini icra etme eğilimlerinden bir yandan da dünyayı yöneten tanrısal yasalardan söz edilmektedir.

205 Engels'in *Hakiki Sosyalistler* (*Die wahren Sozialisten*) adlı çalışması *Alman İdeolojisi*'nin ikinci cildinin doğrudan devamıdır.

"Hakiki Sosyalizm"in kaydettiği gelişme 1847'nin başlarında bu akımın genel çerçevesi içinde kalan çeşitli grupların ortaya çıkmasına yol açtı. (Örneğin Vestfalya, Saksonya ve Berlin grupları). Engels bu nedenle *Alman İdeolojisi*'nin II. cildine farklı "hakiki sosyalist" gruplarla ilgili bir inceleme eklemeye karar verdi. (Marx'a yazdığı 15 Ocak 1847 tarihli mektuba bakınız.) Sonuç, burada *Hakiki Sosyalistler* adı verilen el yazmasıydı. Bu çalışmasına en azından Nisan ayının ortalarına kadar devam etti; zira metninde "*Die Grenzboten*" [Sınır Elçileri] adlı politika, edebiyat ve kültür dergisinin 10 Nisan 1847 tarihli sayısından söz edilmektedir.

El yazmasının başlığı yoktu ve çalışma tamamlanmış değildi. İlk olarak 1932'de SBKP Merkez Komitesi Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından Almanca olarak yayınlandı. İngilizcesi ilk olarak Progress Publishers (Moskova) tarafından 1964'te Karl Marx-Friederich Engels, *Alman İdeolojisi*'nde yayınlandı.

206 "*Kölnische Zeitung*" [Köln Gazetesi] – 1802 yılından itibaren bu isim altında yayınlanan günlük gazete. 19. yüzyılın kırklı yılları ve kırklı yılların başlarında Prusya'da hâkim olan Protestanlığa karşı Katolik kiliseyi savunuyordu. Gazete, 1842/1843'da Marx'ın editörlüğünde çıkan "Rheinische Zeitung"a [Renanya Gazetesi] karşı şiddetli bir mücadele yürüttü.

207 "*Trier'sche Zeitung*" [Trier Gazetesi] – 1757'de Trier'de kuruldu ve 1815 yılından itibaren bu isim altında yayınlandı. 19. yüzyılın kırklı yıllarının başlarında burjuva radikal bir gazeteyken kırklı yılların ortasında "hakiki" sosyalistlerin (Karl Grün sürekli yazarı oldu) etkisindeydi ve Marx ve Engels tarafından eleştirildi.

208 Burada ve ilerleyen sayfalarda burç yıldızlarının ismi ironik biçimde Dies "*Buch gehört dem Volke*", "*Das Westphälische Dampfboot*" ve "*Gesellschaftsspiegel*" gibi çeşitli Alman dergilerine yazılarıyla katkıda bulunan "hakiki sosyalistler"i tanımlamak için kullanılmaktadır. "Aslan" Hermann Kriege'yi, "Yengeç" Julius Helmich'i tanımlamaktadır. "İkizler"den biri muhtemelen Rudolf Rempel'di, diğeri ise Julius Meyer. "Koç" Joseph Weydemeyer'i, "Boğa" da Otto Lüning'i simgelemektedir.

Engels, "'halk kürsüsü' olarak ... boy gösterip..." biçimindeki ifadeyle Hermann Kriege'nin "*Der Volks-Tribun*" gazetesinin editörü olmasına göndermede bulunmaktadır.

"*Der Volks-Tribun*" [Halkın Kürsüsü] – Alman "hakiki" sosyalistlerince New York'ta kurulan haftalık gazete; 5 Ocak-31 Aralık 1846 tarihleri arasında yayınlandı.

209 Söz konusu olan, Julius Meyer'in "*Die Volkswirthschaftslehre in heutiger und zukünftiger Gestaltung*" [Bugünkü ve Gelecekteki Biçimiyle Ulusal Ekonomi Öğretisi] başlıklı makalesidir.

"*Dies Buch gehört dem Volke*" [Bu kitap halka aittir] – Otto Lüning tarafından 1845 ve 1846 yıllarında bielefeld'de ve 1847 yılında Paderborn'da yayınlanan bir yıllıktır.

210 Bu birlikler, 1844-1845'te Prusya şehirlerinde, Silezyalı dokumacıların 1844 yazındaki ayaklanmasından tedirgin olan Alman liberal burjuvazisinin inisiyatifiyle, işçileri kendi sınıf çıkarları uğruna mücadele etmekten alıkoymak amacıyla kuruldu.

211 Bakınız Friedrich Schnake'nin "*Gesellschaftsspiegel*" [Toplumun Aynası] dergisinin 7. ve 8. sayısında yayınlanan "Das Westphälische Dampfboot" [Vestfalya Buharlısı] başlıklı makalesi.

"*Gesellschaftsspiegel*" – 1845 ve 1846 yıllarında Moses Hess'in yönetiminde 12 sayı yayınlanan bir dergi. "Hakiki" sosyalistlerin yazılarını yayınlamakla birlikte Marx, Engels ve Georg Weerth'in yazılarına da yer veriyordu.

212 "*Rheinischer Beobachter*" – 1844 yılından itibaren Köln'de yayınlanan muhafazakâr günlük gazete. 1848 Mart devriminden sonra yayınını durdurdu.

213 "*Weser-Dampfboot*" dergisinin yasaklanmasına bir gönderme.

"*Weser-Dampfboot*" [Weser Buharlısı] – zamanla "hakiki" sosyalistlerin bir organına dönüşen küçük burjuva dergi. 1844 yılında Ocak'tan Ekim ayına kadar haftada iki kez ve Kasım ile Aralık ayında haftada bir kez Minden'de yayınlandı. Kasım ayından itibaren Otto Lüning editör olarak dergi çalışmalarına katıldı. 1844 yılında dergi yasaklandı ve 1845 yılının başından itibaren "*Das Westphälische Dampfboot*" ismiyle yeniden yayınlanmaya başladı.

*Eridanus* – Güney gökkürede, bir ırmağı tasvir eden bir takımyıldız.

214 Bakınız: Karl Marx ve Friedrich Engels, "*Zirkular gegen Kriege*" [Kriege'ye karşı genelge].

Marx ve Engels tarafından kurulan Komünist İrtibat Komitesi, Hermann Kriege'nin yönetimde New York'ta çıkan Alman gazete "Der Volks-Tribun" hakkında aldığı kararları ve bunların gerekçelerini bir genelgede yayınladı. Bu genelge, Engels'in "Komünistler Birliği'nin Tarihi Üzerine" başlıklı makalesinde (1885) yazdığı gibi "özel vesileler nedeniyle, oluşumunu gerçekleştirmekte olan Komünist Parti'nin iç meseleleriyle ilgili" yayınlanan türden bir genelgeydi.

Brüksel Komünist İrtibat Komitesinin talebi üzerine söz konusu genelgede Kriege, görüşleri ve faaliyeti nedeniyle sert bir şekilde eleştirildi ve Kriege bu belgeyi "*Volks-Tribun*"un 6 ve 13 Haziran tarihli 23. ve 24. sayılı baskılarında yayınlamak zorunda bırakıldı. Aynı genelge "Das Westphälische Dampfboot"ta da Temmuz 1846 sayısında yayınlandı. Ancak bu aylık derginin sorumlusu ve

"hakiki" sosyalizmin temsilcilerinden olan Otto Lüning, söz konusu belgeyi kimi yerlerde eklemeler yaparak ve bazı keyfi değişikliklerde bulunarak bastı.

215 Bakınız Weydemeyer'in "*Westphälisches Dampfboot*"da (1846) yayınlanan "Georg Schirges'in yönetimindeki "Atölye"de yayınlanan makalesi: "Die kommunisten über das Unglück der Reichen" [Zenginlerin mutsuzluğu üzerine komünistler.]

"*Werkstatt*" [Atölye] – "Hakiki" sosyalistlerin 1845-1846 yıllarında Hamburg'ta Georg Schirges'in yönetiminde çıkarılan bir dergisi.

216 Schiller'in "*An die Freunde*" [Dostlara] şiirinden.

217 Otto Lüning 1846 yılının "Westphälisches Dampfboot"unda "*Dünya Olayları*" başlığı altında dünyadaki politik olaylar üzerine yazılar yazdı.

218 Guizot bu konuşmayı 17 Temmuz 1846'da Lisieuxlü seçmenlerin kendisi için düzenledikleri bir davette yaptı. Konuşma metnini içeren davet hakkındaki haber, 18 Temmuz 1846'da "*Journal des Débats*"da yayınlandı.

219 "*Le Corsaire-Satan*" [Korsan Şeytan] – 1822'de kurulan Fransız gazetesi "Le Corsaire" [Korsan], 1844-1847 yıllarında bu isim altında çıktı.

220 "*Die französische Bettler-Monarchie des siebzehnten Jahrhunderts*" [17. yüzyıl Fransız Dilenci Monarşisi] başlıklı makale, "Das Westphälische Dampfboot"ta 1846 yılında yayınlandı. Makale, Monteil'in "Histoire des Français des divers états aux cinq derniers siècles" [Son beş yüzyılda çeşitli zümrelere mensup Fransızların Tarihi] başlıklı çalışmasından pasajların çevirisinden oluşuyordu. Bu pasajlarda, 15. yüzyılda Yüz Yıl Savaşı nedeniyle ülkede kol gezen sefalet nedeniyle ortaya çıkan Fransız dilenci krallığının çöküşü tasvir edilmektedir. Bu krallıkta dilencilerin seçilmiş "kral"ının yanı sıra resmî Fransız monarşisine benzer başka "devlet kurumları" da mevcuttu.

221 "Westphälische Dampfboot"un bir yazarı imzasını çarpı işareti (X) olarak atıyordu. Derginin 1846 yılında yayınlanan "*Humanismus – Kommunismus*" [Hümanizm – Komünizm] başlıklı makale bu yazarın kaleminden çıkmıştır.

222 *Nemesis* [Cezalandıran Adalet Tanrıçası/İntikam Tanrıçası] – "*Gesellschaftsspiegel*" dergisinin kapağında tasvir edilmişti.

223 *Gorgonlar kalkanı* – Gorgonlar: Antik Yunan mitolojisinde geçen yılan saçlı, kendilerine bakan insanları korkudan taşa çeviren üç dişi canavar. Bunlardan biri olan Medusa, Perseus tarafından öldürüldü ama başı kendisine

bakanı taşa çevirmeye devam etti. Efsaneye göre Yunan askerleri üzerinde Gorgon başları tasvir edilmiş kalkanlarla düşmanlarını korkutup taş kesilmelerini sağlamayı ve zafer kazanmayı umuyorlardı.

224 Engels devamda, F. Schnake'nin Gutzkow, Steinmann ve Opitz'e karşı "Gesellschaftsspiegel"de yayınlanmış makalelerinden alıntılar yapar.

225 Goethe'nin "Totalität" başlıklı hicvinden.

226 Fr. Schnake'nin "*Ein neuer kritischer Evangelist*" [Yeni bir eleştirel Protestancı] makalesinden.

227 Fr Schnake'nin "*Herr Fr. Steinmann über den Pauperismus und Communismus*" [Bay Fr. Steinmann'dan Pauperizm ve Komünizm üzerine] makalesinden.

228 Schiller'in "*Der Taucher*" [Dalgıç] isimli baladındaki bir dizenin değiştirilmiş hali. Schiller'de "cesetler" yerine "larvalar" vardır.

229 20 formayı geçen kitaplar, bir dizi Alman eyaletinde geçerli olan basın yasalarına göre ön sansürden muaf tutuluyordu. Hermann Püttmann tarafından yayınlanan *Rheinische Jahrbücher* yirmi formadan fazlaydı.

230 Engels devamında Goethe'nin "*Lilis Park*" [Lili'nin Parkı] isimli şiirinden üç bölüm aktarıyor.

231 *Bootes* – (*Tr*. Boötes/Çoban takımyıldızı/Ayı terbiyecisi) Kuzey gökkürede, ana yıldızı Arktur'u barındıran takımyıldızdır ve "Büyük Ayı"yı güder. Engels, burada "hakiki" sosyalist Hermann Semmig'i ironik olarak *Bootes* diye anar.

232 Goethe, *Faust*, I. Bölüm, "Nacht" [Gece].

233 *Sedefotu tacı* – I. Friedrich August'un 1807 yılında yüksek mevkili devlet memurlarını ödüllendirmek için verilmeye başlanan Saksonya'daki en büyük nişan.

234 *Cosi fan tutti* [*Herkes böyle yapar*] – Mozart'ın komik operası "*Cosi fan tutte"* (herkes [her kadın] böyle yapar) operasının ünlü bir sözü.

235 "*Veilchen. Blätter für die harmlose moderne Kritik*" [Menekşeler. Zararsız modern eleştiri için sayfalar] – "Hakiki" sosyalistlerin 1846/47 yılında Bautzen'de (Saksonya) çıkardıkları haftalık bir dergi.

236 Goethe'nin "Das Veilchen" [Menekşe] isimli baladından.

237 Engels burada ve aşağıda Friedrich Hermann Semming'in "*Einer Frau ins Stammbuch*" [Bir kadının aile kütüğüne] adlı şiirinden alıntılar yapıyor.

238 Bakınız Luise Otto'nun, "*Alfred Meissners neueste Poesien*" [Alfred Meissner'in en yeni şiirleri] başlıklı makalesi.

239 Shakespeare, *Hamlet,* 1. Perde, 2. Sahne.

240 Goethe, *Faust,* I. Teil, "Marthens Garten" [Marthen'in Bahçesi].

241 *Canis Minor* [Küçük Köpek] – Kuzey yarım gök kubbede Orion'un doğusundaki bir yıldız kümesidir.

242 *Karl Moor, Schweizer, Spiegelberg* – Schiller'in "Die Räuber" [Haramiler] oyunundan kahramanlar.

243 Engels, Max Stirner'in "Der Einzige und sein Eigenthum" [Biricik ve onun mülkiyeti] kitabına gönderme yapıyor.

244 *Çartistler* için 91. nota bakınız.

245 *Tyrtaios* – Antik Yunan'da Sparta uygarlığını göklere çıkarıp öven bir ozan.

246 *F.E. von Rochow, "Der Kinderfreund". Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen* ["Çocuk Sever". Köy Okulları için bir okuma kitabı]. Bu kitabın tasviri için bakınız: Friedrich Engels'in "*Anti-Dühring*" (İkinci kesim, Bölüm V).

247 *Cirque olympique* – Paris'teki halk tiyatrosu.

248 *in partibus infidelium* [kelimesi kelimesine: İnançsızların topraklarında] – Hıristiyan olmayan ülkelerde ismen diyakoz olarak görevlendirilen Roma Katolik piskoposlarının unvanlarının başına bu söz ekleniyordu. Simgesel olarak bu sözler "yalnızca görünüşte var olan" anlamına gelmektedir.

Engels, Herwegh'in ("*Die deutsche Flotte*" [Alman Donanması], 1841) ve Freiligrath'ın ("*Flotten-Träume*" [Donanma Düşleri], 1843 ile "*Zwei Flaggen*" [İki Bayrak], 1844) henüz var olmayan, geleceğin Alman donanmasını öven vatansever şiirlerine göndermede bulunuyor.

249 "*Menschenhass und Reue*" [İnsana duyulan nefret (mizantropi) ve Pişmanlık] – August Kotzebue'nin bir draması.

250 Ferdinand Freiligrath'ın "Requiescat!" [Huzur!] isimli şiiri.

251 Friedrich Sass'ın "*Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung*" [En güncel hali ve gelişimiyle Berlin] adlı kitabı kastediliyor.

252 Gottfried August Bürger'in "Lenore" isimli şiirinin ilk dizesi.

253 *Heine'nin yedi şiiri* – "Album"de [Albüm] yayınlandı: "*Pomare*" [Pomare (1813-1877), Tahiti kraliçesi (1827-1877).], "*Dieselbe*" [Aynı Kadın], "*Eine Andre*" [Bir Başka Kadın], "*Guter Rath*" [İyi Öğüt], "*Zur Doctrin*" [Doktrin Üzerine], "*Das Wiegenlied*" [Ninni], "*Die schlesischen Weber*" [Silezyalı Dokumacılar]. 1868 yılında Hamburg'da Hoffmann ve Campe'de yayınlanan Heinrich Heine'nin eserleri şu başlıklara sahipti: "Pomare" (şiir 1-3), "Dolaş!", "Gençlere", "I. Karl" ve "Dokumacılar".

254 "Album"de [Albüm] Georg Weerth'in şu şiirleri yer alıyor: "*Handwerksburschenlieder*" [Çırak zanaatçılar şarkıları] (5 şiir), "*Lieder aus Lancashire*" [Lancashire Türküleri], "*Der Kanonengießer*" [Top dökümcüsü] ve "*Gebet eines Irländers*" [Bir İrlandalının Duası].

255 *Leipzig Ağustos Olayları*– 12 Ağustos 1845'te Sakson askerî birliklerinin Leipzig'deki bir kitle gösterisine ateş açmalarından söz ediyor. Veliaht Prens Johann için düzenlenen askerî geçit töreni, Saksonya hükûmetinin "Alman Katolikleri"ne ve liderleri rahip Johannes Ronge'ye uygulanan baskıları protesto etmek için bir vesile oldu. 1844'te ortaya çıkan ve bir dizi Alman eyaletinde taban bulan hareket, orta ve küçük burjuvazinin dikkate değer kesimleri tarafından destekleniyordu. "Alman Katolikleri" Papa'nın üstünlüğünü tanımadılar, Roma Katolik Kilisesi'nin pek çok dogmasını ve ritüelini reddettiler ve Katolikliği yükselen Alman burjuvazisinin ihtiyaçlarına uyarlamaya çalıştılar.

12 Ağustos 1845'teki olaylar, Engels'in, Çartist gazete *The Northern Star*'da yayınlanan "Leipzig'deki Son Katliam – Alman İşçi Hareketi" başlıklı raporda anlatılmaktadır.

256 Bavyera kralı I. Ludwig'in şiirleri kastediliyor.

257 Saint-Simoncuların doktrinine göre her bireye sevgi, zekâ ve fiziksel aktivite bahşedilmiştir. Dolayısıyla bireyin moral (ahlaki), mental (zihinsel) ve fiziksel eğitim alması gerekir (Bakınız: *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première annèe*, 9. ders).

[1] Anschauung (Intuition) – fel. Sezgi / görü. Deney ve düşünmenin belli bir birikimine dayanarak birdenbire gerçekleşen bilme. Metafizik anlamda ise sezgi, duyumlar üstü araçsız bilgi olarak tanımlanır. Gerçeği, ne bilimsel deneye ne de düşünmeye başvurmaksızın kavratıverir. –çev.

[2] Hıristiyanlığın Özü, 1841.

[3] İnsanın kendi kendini değiştirmesinin [Selbstveränderung] –çev.

[4] Ludwig Feuerbach kastediliyor.

[5] Bruno Bauer kastediliyor.

[6] Max Stirner kastediliyor.

*1 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Alman idealizmi ile bütün öteki ulusların ideolojisi arasında hiçbir özgün fark yoktur. O da dünyayı fikirlerin egemenliğinde, fikir v[e] kavramları belirleyici ilkeler olarak, belirli düşünceleri, maddi dünyanın, sırrına filozofların erebileceği gizemi olarak görmüştür.

Hegel, pozitif idealizmi tamamlamıştır. Onun gözünde tüm maddi dünya bir düşünceler dünyasına v[e] tüm tarih bir düşünceler tarihine dönüşmekle kalmamıştır. O, düşünce nesnelerini saptamakla yetinmedi, üretim eylemini de tanımlamaya çalıştı.

Kendi hayal âlemlerinden sarsılarak uyandırılan Alman filozofları [...] gerçek, maddi dünya anlayışını [...] düşünce dünyasına karşı çıkarlar.

Alman felsefe eleştirmelerinin hepsi, insanların gerçek dünyasının bugüne kadar fikirlerin, tasavvurların, kavramların egemenliği altında olduğunu ve onlar tarafından belirlendiğini, gerçek dünyanın fikirler dünyasının bir ürünü olduğunu iddia ediyorlar. Bugüne kadar durum böyleydi, ama artık değişmek zorundadır. Onlar, kendi sabit fikirlerinin altında inlediğini düşündükleri insan dünyasını nasıl kurtarmak istediklerine göre, neleri sabit fikir olarak tanımladıklarına göre birbirlerinden ayrılıyorlar. Fikirlerin egemenliği konusunda ise hemfikirler. İster kendi yalıtık düşünce faaliyetlerinin tek başına yeterli olduğunu düşünsünler, ister evrensel bilinci kendi düşüncelerine kazanmak istesinler, kendi eleştirel akıllarının eyleminin mevcut duruma son vereceği konusunda hemfikirler.

Gerçek dünyanın fikirsel dünyanın ürünü olduğu inancı, fikirler dünyasının [...]

Kendi Hegelci fikirler dünyasında yollarını yitirmiş Alman filozofları, kendi düşüncelerine, yani Hegel'in yanılsamasına göre bugüne kadar gerçek dünyaya egemen olan, onu belirleyen fikirlerin, düşüncelerin ve tasavvurların egemenliğine karşı çıkıyorlar. Onlar protestolarını yapıyor v[e] son nefeslerini veriyorlar [...]

Hegelci sisteme göre fikirler, düşünceler ve kavramlar insanların gerçek hayatlarını, onların maddi dünyasını, fiili ilişkilerini üretti, belirledi ve bunlara egemen oldu. Onun isyancı öğrencileri kendisinden bunu alıyor [...]

[7] caput mortuum (Lat.) – Kelime anlamı, ölü kafa. Kimyada damıtma işleminden arta kalan tortuyu tanımlamak için kullanılır; burada, "kalıntı", "artık" anlamında kullanılmıştır.

*2 [El yazmasında üzeri çizili pasajı:] Bu nedenle, bu hareketin temsilcilerini ayrı ayrı eleştirmeye geçmeden önce, birkaç genel gözlemde bulunacağız . Bu değerlendirmeler, ardından gelecek olan tek tek bireylere yönelik eleştirilerimizin anlaşılması için gerekli zemini oluşturacaktır. Değerlendirmelerimizin özellikle Feuerbach'a yönelik olmasının nedeni, onun hiç değilse belli bir ilerleme göstermiş ve yazıları de bonne foi[1] [1gönül rahatlığıyla] incelenebilecek tek adam olmasıdır. [2] [2Açılı parantezin içindeki metnin üstü yatay olarak çizilmiştir.] ve bunlar hepsinde ortak olan ideolojik öncülleri aydınlatacaktır.

*1. Genel olarak ideoloji, özel olarak Alman ideolojisi*

Biz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. İnsan tarihe iki açıdan bakabilir ve tarihi doğa tarihi ve insanlık tarihi olarak ikiye bölebilir. Ancak, bu iki yan birbirinden ayrılamaz. İnsanlar var olduğu sürece, doğa tarihi ve insanlık tarihi karşılıklı olarak birbirini koşullayacaktır. Doğa bilimi denilen doğa tarihi burada bizi ilgilendirmiyor; fakat insanlık tarihini incelemek durumundayız. Çünkü ideoloji, neredeyse tamamen, ya bu tarihin çarpıtılmış bir yorumuna ya da ondan yapılan tam bir soyutlamaya karşılık gelir. İdeolojinin kendisi, bu tarihin yönlerinden yalnızca biridir.

[8] David Friedrich Strauss ve Bruno Bauer'in temel kategorileri.

[9] Ludwig Feuerbach ve Max Stirner'in temel kategorileri.

*3 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] ... dünyayı bütün kötülüklerden kesin olarak kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan ... Din daima baş düşman olarak, bu filozofların içini bulandıran tüm ilişkilerin nihai nedeni olarak görüldü ve öyle ele alındı.

[11] Max Stirner.

[12] en bloc – bütünüyle, bir bütün olarak, toptan.

[13] Bruno Bauer'e ve Max Stirner'e göndermede bulunuluyor.

[14] Bruno Bauer kastediliyor.

[*4] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bu bireylerin, onları hayvanlardan ayıran ilk tarihsel eylemleri düşünmeleri değil kendi geçim araçlarını üretmeye başlamalarıdır.

[*5] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Ne var ki bu koşullar yalnızca insanların ilk, doğal yapısını, özellikle ırk farklılıklarını değil, insanların günümüze kadar gösterdikleri ya da gösteremedikleri bütün gelişmeyi de belirler.

[15] "Verkehr" kavramı Almancada en geniş anlamıyla meta, (sözlü, yazılı) görüş değiş-tokuşunu ifade eder. Marx ve Engels, "Verkehr" kavramıyla, başkaca bütün ilişkilerin temeli ve belirleyicisi olarak gördükleri maddi ilişkiyi ifade etmektedirler. Alman İdeoloji'sinde "Verkehr" sözcüğü, genel olarak üretim süreci içindeki ilişkileri, yani ekonomik ilişkileri tarif etmek için, sıklıkla da doğrudan ticaret yerine kullanılmaktadır. –çev.

[16] Galya (Lat. Gallia): Romalıların Gal adını verdiği Kelt kökenli halkın yaşadığı bölge. Bugünkü Fransa'yı, Belçika'nın bir bölümünü, Almanya'nın batısını ve İtalya'nın kuzeyini içine alır. Galyalılar toprak sahiplerinden oluşan bir sınıfın egemenliğindeki birkaç kabileye ayrılmış bir tarım topluluğuydu. – çev.

[17] Bizans. –çev.

[18] Gefolgschaft: Derebeyinin buyruğu ve himayesi altında olup ona karşı kimi hizmetlerde bulunmakla yükümlü olanlar. –çev.

[*6] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bu bireylerin tasavvurları, gerek doğayla ve kendi aralarında kurdukları ilişki üzerine, gerekse kendi doğaları üzerine tasavvurlardır. Bütün bu durumlarda bu tasavvurların, onların gerçek ilişkilerinin ve faaliyetlerinin, üretimlerinin, aralarındaki ekonomik ilişkinin, toplumsal ve siyasal örgütlenmelerinin –ister gerçek olsun, ister hayal ürünü– bilinçli ifadesi olduğu açıktır. Tersi bir varsayım ancak, maddi olarak koşullanmış gerçek bireylerin tini dışında başka bir tinin daha varsayılması durumunda mümkündür. Eğer bu bireylerin gerçek koşullarının bilinçli ifadesi hayal ürünüyse, eğer onlar gerçeği kafalarında baş aşağı çevirmişlerse, o halde bu da onların sınırlı maddi faaliyet tarzlarının ve onların, buradan doğan sınırlı toplumsal ilişkilerinin bir sonucudur.

*7 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Sahip oldukları tasavvurları, fikirleri vb. üretenler, insanların kendileridir; bunlar, tam olarak, maddi yaşamlarının üretim tarzı tarafından, maddi ilişkileri ve bu ilişkilerin toplumsal ve siyasal yapı içindeki daha ileri gelişimi tarafından koşullanan insanlardır. [Bu not yalnızca İngilizce basımda yer almaktadır.]

[19] camera obscura (Lat.) – Ortaçağ'da kullanılan ve aynalar yardımıyla, düz bir yüzey üzerine bir manzaranın görüntüsünü yansıtarak düşüren âlet. Bu âlet bir nesnenin ya da manzaranın oranlarını tam tamına tespit edebilmek amacıyla ressamlar ve başka sanatkârlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu âlette görüntü, kâğıt üzerine baş aşağı düşüyordu; daha sonra kullanılan mercekler sayesinde bu durum düzeltilmiştir. –çev.

[*8] [Marx'ın kenar notu:] *Hegel*. Jeolojik, hidrografik vs. koşullar. İnsan bedeni. İhtiyaç. Emek.

[20] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs", Wigand's Vierteljahrsschrift, cilt III, Leipzig 1845, sf. 130.

[*9] Konut yapımı. Göçebelerde nasıl ki her ailenin kendine ait bir çadırı varsa, vahşilerde de elbette her ailenin kendi mağarası ya da kulübesi vardı. Özel mülkiyetin sonraki gelişimi, birbirinden kopuk durumdaki bu ev ekonomisini daha da zorunlu kıldı. Tarım yapan halklarda ise toprağın ortaklaşa işlenmesi ne kadar olanaksızsa, ortaklaşa bir ev ekonomisi de o kadar olanaksızdır. Kentlerin kurulması çok büyük bir ilerlemeydi. Bununla birlikte, önceki tüm çağlarda, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasından ayrılamayacak olan tek tek ekonomilerin ortadan kaldırılması, sırf, bunun için gerekli maddi koşulların mevcut olmaması nedeniyle bile imkânsızdı. Ortaklaşa bir ev ekonomisinin kurulması, makinelerin gelişmiş olmasını, doğa güçlerinin yanı sıra başka pek çok üretici güçten –örneğin su kaynakları, gazla aydınlatma, buharlı-ısıtma vs.– yararlanılmasını, kent-kır [karşıtlığının] ortadan kaldırılmasını gerektirir. Bu koşullar olmadan ortaklaşa ekonominin kendisi, yeni bir üretici güç oluşturmaz, her türlü maddi temelden yoksun, yalnızca teorik bir temele dayanmış olurdu; diğer bir deyişle, sadece bir saplantıdan ibaret olur ve bir manastır ekonomisinden öteye gidemezdi. –Neyin mümkün olduğu, kümelenme yoluyla oluşan kentlerde ve belirli amaçlarla inşa edilen yapılarda (cezaevleri, kışlalar vb.) kendini göstermektedir– Tek tek ekonomilerin ortadan kaldırılmasının, ailenin ortadan kaldırılmasından ayrılamayacağı aşikârdır.

[*10] [Marx'ın kenar notu:] İnsanların bir tarihi vardır; çünkü yaşamlarını *üretmek*, üstelik *belli* bir biçimde üretmek zorundadırlar. Bunu belirleyen, onların fiziksel yapısıdır; aynı şekilde bilinçlerini de.

[*11] [El yazmasında üzeri çizili cümle:] Çevremle olan ilişkim, bilincimdir.

[22] vice versa (Lat.) – bunun tersi.

[*12] [Marx'ın el yazmasında üzeri çizilmiş olan kenar notu:] İnsanların bilinci, gerçek tarihsel gelişmenin akışı içinde gelişir. [Bu not yalnızca İngilizce basımda yer almaktadır.]

[*13] [Marx'ın kenar notu:] İdeologların ilk örneği *rahipler*, aynı döneme rastlar.

[*14] [Marx'ın kenar notu:] Din. Almanların, kendinde *ideoloji* ile.

[23] [İngilizce basımda burada şu cümle yer alıyor:] Fakat, bu çelişki, ulusal bilincin kendi içindeki bir çelişki olarak göründüğünden, bu ulus, mücadelenin kendisini de bu ulusal pislikle sınırlı görebilir. Çünkü bu ulus, tam anlamıyla bu pisliği temsil etmektedir.

[*15] [Marx'ın elyazmasında üzeri çizili kenar notu:] faaliyet ve düşünce, yani düşünce olmadan eylem, eylem olmadan düşünce. [Bu not yalnızca İngilizce basımda yer almaktadır.]

[24] Bunlar, Genç-Hegelcilerin, özellikle de Stirner'in kullandığı terimler.

[*16] [El yazmasında üzeri çizili olan bir sonraki cümle:] Mevcut ekonomik sınırlamalara dair bu idealist ifade yalnızca salt teorik bilinçte değil, pratik bilinçte de mevcuttur; yani, kendisini kurtarıp mevcut üretim tarzıyla çelişki içine giren bilinç, yalnızca dinler ve felsefeler değil devletler de icat eder. [Bu not yalnızca İngilizce basımda yer almaktadır.]

[25] Almanca orijinal metinde, çeşitli anlamlara gelen "Haupt-und Staatsaktionen" [temel ve görkemli eylemler ya da temel ve devlet eylemleri olarak çevrilebilir] terimi kullanılıyor. 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın ilk yarısında bu terim gezgin Alman kumpanyalarının sahnelediği oyunları ifade ediyordu. Oldukça düzensiz olan bu oyunlar trajik tarihi olayları abartılı ve aynı zamanda kaba ve gülünç biçimde yansıtıyordu.

Ayrıca bu terim, Alman tarih biliminde "objektif tarihçilik" olarak bilinen bir akım tarafından önemli politik olayları ifade etmek için kullanılıyordu. Leopold Ranke, bu akımın önde gelen temsilcilerinden biriydi. O, "Haupt-und Staatsaktionen"i açıklanması gereken ana konu olarak görüyordu. Esas olarak ulusların politik ve diplomatik tarihiyle ilgilenen objektif tarihçilik dış politikanın iç politikadan üstün (önemli) olduğunu ilan etti ve insanların toplumsal ilişkileri ile onların tarihteki aktif rollerini dikkate almadı.

[*17] [El yazmasında üzeri çizilen pasaj:] Şimdiye kadar esas olarak insan faaliyetinin yalnızca bir yönünü, doğanın insan tarafından yeniden biçimlendirilmesini ele aldık. Diğer yön, insanın insan tarafından biçimlendirilmesi...

Devletin kökeni ve devletin sivil toplumla ilişkisi.

[26] Bunlar Max Stirner'in "Der Einzige und sein Eigenthum"da kullandığı terimlerdir. Karşılaştırma için elinizdeki kitabın 134-137. sayfalarına bakınız.

[27] Bunlar Bruno Bauer'in "Charakteristik Ludwig Feuerbach'ta kullandığı terimlerdir.

[*18] [Marx'ın kenar notu:] *Objektif* diye tanımlanan tarih yazımı, tam da, tarihsel ilişkilerin faaliyetten kopuk olarak ele alınmasından ibaretti. Gerici nitelik.

[28] Ludwig Feuerbach, "Ueber das 'Wesen des Christenthums'..."

[29] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbach".

[30] Max Stirner, "Der Einzige und sen Eigenthum"; Karşılaştırma için elinizdeki kitabın 110-1. sayfalarına bakınız.

[31] Theatrum mundi (Lat.) – Dünya tiyatrosu –çev.

[32] Yani, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach ve Max Stirner.

[33] Bruno Bauer, "Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts".

[34] Geleceğin Felsefesi. –çev.

[35] El yazmasında burada bir boşluk bulunuyor.

[36] Sezgi (Anschauung) (fel.) – Deney ve düşünmenin belli bir birikimi sonunda birdenbire gerçekleşen bilme. –çev.

[*19] Yeri gelmişken ekleyelim: Feuerbach'ın hatası, apaçık olanı, duyusal *görünüşü*, duyusal olguların ayrıntılı olarak incelenmesiyle saptanan duyusal gerçekliğe tabi kılması değildir, onun hatası, neticede, *filozofun* "gözleri"yle, yani filozof "gözlükleriyle" bakmaksızın duyusallığı izah edememesidir.

[37] Goethe'nin Faust'undan bir dizenin değiştirilmiş hali.

[38] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs".

[39] Campagna di Roma (İt.) – Roma kırsalı.

[40] generatio aequivoca (Lat.) – Kendiliğinden üreme.

[*20] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Burada buna rağmen tarihi daha ayrıntılı tartışıyorsak eğer, bunun nedeni, Almanların "tarih" ve "tarihsel" sözcükleri karşısında gerçeklik dışında her şeyi tasavvur etmeye alışkın olmalarıdır. Bunun parlak bir örneğini de "kürsü belagatı kuvvetli" Aziz Bruno oluşturur.

*21 [El yazmasında üzeri çizilen pasaj:] Egemen sınıf kendi çıkarlarını, toplumun tüm üyelerinin çıkarları olarak ne kadar çok yansıtmak ihtiyacındaysa, bu "egemen kavramlar" o ölçüde daha genel ve kapsayıcı bir biçime sahip olacaklardır. Egemen sınıfın kendisi, genel olarak, kendi kavramlarının egemen olduğu tasavvuruna sahiptir ve daha önceki çağlardaki egemen tasavvurlardan sadece, bunları ebedi hakikatler olarak yansıtmasıyla ayrılır.

[*22] [Marx'ın kenar notu:] Evrensellik; 1. zümreye karşı sınıfa, 2. rekabete, dünya ticaretine vb., 3. egemen sınıfın büyük sayısal gücüne, 4. *ortak çıkarlar* yanılsamasına (başlangıçta bu yanılsama gerçektir), 5. ideologların aldatmacalarına ve iş bölümüne karşılık gelir.

[43] G. W. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" [Tarih felsefesi üzerine sunumlar].

[44] Theodizee – Teodise / ilmi ilahi / Tanrı savunusu. Tanrıyı savunan yapıtların genel adı olmakla beraber, deyimi ilk kez Leibniz, dünyadaki kötülüklerden de mesul olduğu suçlamasına karşı tanrıyı savunan denemelerinde kullanmıştır.

[*23] [Marx'ın kenar notu:] insan = "düşünen insan ruhu"

[45] shopkeeper (İng.) – Bakkal, esnaf.

[46] commerçants (Fr.) – Tüccarlar.

[*24] [Marx'ın kenar notu:] Önce, doğrudan devlete ait olan işkollarını, ardından da ± ideolojik olan tüm meslek dallarını bünyesinde toplar.

[48] "Çalışmanın ortadan kaldırılması"nın [Aufhebung der Arbeit] ne anlama geldiği konusunda elinizdeki kitabın 68-72, 174. sayfalarına bakınız.

[49] Manifacturiers (Fr.) – Manifaktür sahipleri.

[*25] [Marx'ın kenar notu:] Küçük burjuva-orta sınıf-büyük burjuvazi.

[50] John Aikin; "A Description of the Country from Thirty to Fourty Miles round Manchester".

[51] "Bu yüzyılın modası ticarettir." İsaac Pinto, "Lettre sur la Jalousie du Commerce" [Ticaretin Kıskançlığı Üzerine Mektup] (Pinto'nun Traité de la Circulation et du Crédit adlı kitabında yayınlandı.)

[52] "İnsanlar bir süredir artık yalnızca ticaretten, denizcilikten ve donanmadan söz eder oldu." (age.)

*26 Sermaye hareketi oldukça hızlanmış olmasına rağmen yine de görece ağır kalmıştı. Dünya pazarının her biri farklı bir ulus tarafından sömürülen ayrı ayrı parçalara bölünmesi, üretimdeki hantallık ve henüz gelişiminin ilk evrelerinde olan mali sistem dolaşımı önemli ölçüde engelliyordu. Bu durum sıkı pazarlıkçı, cimri ve bayağı bir kafa yapısının tüccarlara yapışıp kalmasına ve ticaretin yürütülüş tarzını bütünüyle belirlemesine yol açtı. Manifaktürcülerle ve daha da önemlisi zanaatkârlarla karşılaştırıldıklarında elbette büyük burjuvaydılar, bir sonraki dönemin tüccarları ile sanayicilerinin yanında ise küçük burjuva olarak kaldılar. Bakınız: Adam Smith.[25]

[53] plus ou moins (Fr.) – az çok.

[*27] Rekabet, bireyleri birbirinden ayırır. Üstelik yalnızca burjuvaları da değil. İşçileri bir araya toplamasına karşın, onları burjuvalardan daha çok ayırır. Bu yüzden, birliğin sağlanabilmesi için –bu yerel bir birlik olmayacaksa eğer– öncelikle dev sanayi kentleri ile ucuz ve hızlı ulaşım olanakları gibi gerekli araçların büyük ölçekli sanayi tarafından yaratılmış olması gerektiğini bir tarafa bıraksak bile, bu bireylerin birleşmeleri çok uzun zaman alır. O nedenle, içinde bulundukları yalıtılmışlığın her gün yeniden üretildiği koşullar altında yaşayan bu dağınık bireylerin karşısındaki her örgütlü güç, ancak uzun mücadeleler sonunda alt edilebilir. Bunun tersini istemek, tarihin bu belirli evresinde rekabetin var olmamasını ya da bireylerin bu yalıtılmış halleriyle üzerinde hiçbir denetim kuramadıkları koşulları kafalarından çıkarıp atlamalarını istemekten farksızdır.

[54] possessio (Lat.) – Sahiplik, kullanma hakkı, zilyetlik.

[55] dominium ex jure Quiritum (Lat.) – Yurttaşlık haklarına sahip Romalılar için geçerli olan yasalara uygun olarak mülkiyet.

*28 [Engels'in kenar notu:] (Tefecilik!)

[56] Jus utendi et abutendi (Lat.) – Kendine ait olanı kullanma ve tüketme (kötüye kullanma) hakkı.

[57] abuti: tüketmek (kötüye kullanmak).

[58] jus abutendi: tüketme (kötüye kullanma) hakkı.

[*29] [Marx'ın kenar notu:] *Filozoflar açısından ilişki = ide* (fikir). Onlar yalnızca "insan"ın kendisiyle ilişkisini tanırlar; bu yüzden bütün gerçek ilişkiler onlar açısından ideler (fikirler) haline gelir.

[59] El yazmasının dört sayfası kayıp.

[60] Industrie extractive (Fr.) – Hammadde elde etmeye yönelik sanayi, istihraç sanayisi.

[61] association des individus (Fr.) – Bireylerin birliği.

[62] association des capitaux (Fr.) – Sermayenin birliği.

[63] Antoine Elvisée Cherbuliez, "Riche ou Pauvre" [Zengin veya Yoksul].

[30] [Engels'in kenar notu:] Sismondi.

*31 [Marx'ın kenar notu:] İnsanlar, üretimin mevcut durumunu olduğu gibi korunmasında menfaat görürler.

[*32] [El yazmasında üzeri çizili sözcükler:] ... faaliyetin modern biçim, ki onun altında .... iktidarı...

*33 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Fransa'da olduğu kadar İngiltere ve Almanya'da da tüm komünistler devrimin zorunluluğu konusunda uzun zamandır hemfikir oldukları halde, Aziz Bruno istifini bozmadan hülyalarını sürdürüyor ve "hakiki hümanizm"in, yani komünizmin, yalnızca saygınlık kazansın diye "spiritüalizmin yerine" (ki herhangi bir yeri yoktur) konduğunu sanıyor. "Böylece", diye düşlemeye devam ediyor, "kurtuluşa erişilmiş olmalı, yeryüzü cennete, cennet de yeryüzü haline gelmiş olmalı." (tanrı âlimimiz cenneti hâlâ unutabilmiş değil) "Sonra, neşe ve mutluluk, göksel bir ahenk içinde sonsuzluktan sonsuzluğa yayılacak." (sf. 140) Aziz kilise babası, tüm bunların gerçekleşeceği mahşer günü gelip çattığında daha çok şaşıracak; öyle bir gün ki, şafağı, yanan kentlerin gökyüzüne vurduğu kızılla boyanacak. O gün, o "göksel ahenk" içinde *Marseillaise*'in ve *Carmagnole*'un ezgileri, kaçınılmaz top gürlemeleri eşliğinde kulağında çınlarken, giyotin tempo tutacak. Arsız "kitle" *ça ira, ça ira* diye haykırıp "öz-bilinci" lamba direkleri aracılığıyla ortadan kaldıracak.[27] "Sonsuzluktan sonsuzluğa yayılan neşe ve mutluluk"a dair coşkulu bir tablo çizmek için en az gerekçeye sahip olan Aziz Bruno'dur üstelik. Aziz Bruno'nun o mahşer gününde nasıl bir tutum alacağını *a priori* tahmin etme zevkinden imtina ediyoruz. Kaldı ki, *prolétaries en revolution* [devrim halindeki proletaryanın] eleştiriyi alaşağı etmek isteyen "töz" veya "kitle" olarak mı, yoksa Bauer'in görüşlerini hazmetmek için gerekli dayanıklılıktan da yoksun olan ruhun "türümü"[a] [[a]*türüm* – tüm varolanların tanrıdan, onda hiçbir şey eksiltmeksizin çıkması. –çev.] olarak mı kabul edilmesi gerektiğine karar vermek de son derece güç.

[66] plus ou moins (Fr.) – üç aşağı beş yukarı.

[67] adversus hominem (Lat.) – İnsana karşı. (Bakınız: Max Stirner, "Recensenten Stirners" ve ayrıca elinizdeki kitabın 79.-80. sayfaları.)

[68] malgré eux (Fr.) – kendilerine rağmen.

*34 [Marx'ın kenar notu:] Ekonomik ilişki biçiminin kendisinin üretilmesi.

[69] à son tour (Fr.) – sırası gelince.

[*35] Tek tek ulusların bireylerinin kişisel enerjisi – Almanlar ve Amerikalılar – bu enerji daha başından melezleşmenin sonucu olarak ortaya çıkar – Almanların avanaklığı bundan – Fransa'da, İngiltere'de vb. yabancı halklar zaten gelişkin, Amerika'da yepyeni bir toprağa yerleşmiş, Almanya'da yerli nüfus olduğu yerden kıpırdamamıştır.

*36 [Engels'in kenar notu:] (Feuerbach: Varlık ve Öz).

[71] Jean-Jacques Rousseau, "Du Contrat Social" [Toplum Sözleşmesi].

[*37] Aziz Max'ta sık sık rastlanan bir cümle, herkesin ne ise devlet sayesinde olduğu cümlesidir. Aslına bakılırsa, burjuva yalnızca burjuva türünün bir örneğidir, cümlesinden farksızdır. Bu, burjuvalar sınıfının, onu oluşturan bireylerden daha önce var olduğunu farz eden bir cümledir. [Bu cümleye dair Marx'ın kenar notu:] Filozoflarda sınıfın önceden varlığı.

[72] roturier (Fr.) – soylu olmayan, yurttaş.

[*38] NOT: Unutmamalı ki, serflerin, daha, varlıklarını sürdürme zorunluluğu ve *alloment*ların [Parsel, ekim için ayrılmış küçük arazi, tarla] serflere dağıtılmasını beraberinde getiren büyük ölçekli ekonominin imkânsız oluşu, kısa sürede serflerin feodal toprak beylerine olan yükümlülüklerini ortalama bir ayni ödeme ve angaryaya indirgemesine neden oldu ki, bu da, serfe taşınabilir mülk biriktirmesini olanaklı kıldı; böylelikle de efendisinin mülkünden kaçmasını kolaylaştırdı ve ona bir kentli olarak yaşama perspektifi sağladı. Öte yandan bu durum serfler arasında konum kaybetmelere de yol açtı. Öyle ki efendisinden kaçan serfler daha o an yarı yarıya burjuva oluyordu. Bu arada, bir zanaatı olan serflerin taşınır mülk edinme şansına en fazla sahip olan serfler olduğu da aşikâr.

[74] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Ludwig Feuerbach'ın Karakteristiği].

[75] Max Stirner, "Der Einzige und sein Eigenthum" [Biricik ve Onun Mülkiyeti].

[76] "Ali ya da Veli" veya "Ahmet ya da Mehmet" gibi bir kullanım. –çev.

[77] Max Stirner, "Recensenten Stirners" [Stirner'in Eleştirmenleri].

[78] Gnostisizm: Tanrısal (mutlak) bilginin bilinebileceğini ileri süren tüm öğretileri kapsar. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında ruhani sırları ve yaradılışın sırırını bildiği iddiasında olan felsefi tarikatlar da Gnostik olarak anılmıştır. –çev.

[79] hyle (Yun.): madde, özdek. –çev.

[80] Max Stirner, "Recensenten Stirners" [Stirner'in Eleştirmenleri].

[81] P.P. – praemissis praemittendis (Lat.): Uygun unvanın, sanın önden varsayılmasıyla. Çoğunlukla mektupların hitap ve unvan kısmı yerine kullanılır. –çev.

*39 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Arka planda, "olağanüstü kurnaz bir zekâya ve politik bir kafa yapısına sahip olduğu" (Wigand, sf. 192) bahanesiyle Dottore Graziano[33], namı diğer Arnold Ruge görünüverir.

[82] pro aris et focis (Lat.) – Evi ve ocağı uğruna (Burada varoluş, ölüm kalım mücadelesi vermek anlamında).

[83] Feuerbach, "Über das 'Wesen des Christenthums' in Beziehung auf den 'Eingizen und sein Eigenthum'" ['Biricik ve Onun Mülkiyeti' Bağlamında 'Hıristiyanlığın Özü' Üzerine].

[84] c'est-à-dire (Fr.) – yani.

[85] Transsubtantiation (töz dönüşümü) – Kutsal akşam yemeğinde ekmek ve şarabın kutsal ruhun etkisiyle İsa'nın etine ve kanına dönüştürülmesi; 12 yüzyılda ileri sürülen Katolik dogma. –çev.

[86] Burada söz konusu olan bir kelime oyunudur. Buradaki "die unbefleckte Empfängnis" (lekesiz/günahsız/masum gebe kalma/döllenme; genellikle Meryem'in İsa'ya gebe kalışı için kullanılır) tabirinde Empfängnis sözcüğünün birincil anlamı "gebe kalma"dır, eş anlamı ise "Konzeption"dur (conception) ve yaratıcı fikir, anlayış, tasarı gibi anlamları vardır. –çev.

[87] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Ludwig Feuerbach'ın Karakteristiği].

[89] Bauer'in "Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" [Kutsal Özgürlük Davası ve Kendi Meselem] adlı yapıtına ironik bir gönderme.

[90] Burada bir sözcük oyunu söz konusu. Metinde kullanılan "Eselsbrücke" (eşek köprüsü) terimi, bir bilim alanında, sınırlı yetkinlikteki kimselerin aşamadığı eşik anlamına geldiği gibi; öğrenme, bilginin temeline inme ya da düşünme zahmetine katlanmamak için kolaylaştırıcı/ezberletici olarak kullanılan bir nevi anahtar sözcük ya da sözcük dizilerini de ifade eder. –çev.

[91] Tollkeeper (İng.) – Geçiş ücreti alan kimse.

[92] halfpenny (İng.) – yarım peni.

[93] Carl Maria von Weber'in, librettosu Friedrich Kind'e ait "Der Freischütz" operasında ([II. perde, sahne 6) geçen "Samiel yetiş!" [Samiel, hilf!] diyaloğuna yapılan bir gönderme.

[94] İncil; 1 Yuhanna 2:16.

[95] İncil; Hezekiel 11:18.

[96] İncil; Galatyalılar 5:19-21.

[97] Kabil – Eski Ahit'te bir karakter.

[98] Balam (Bileam) – Eski Ahit'te bir karakter.

[99] Korah (Karun) – Eski Ahit'te bir karakter.

[100] İncil; Yahuda 11-13.

[101] İncil; 2 Timoteos 3:1-4.

[102] İncil; Yahuda, 23.

[103] İncil; Vahiy, 22:15.

[104] İncil; Matta, 26:41.

[105] Marx ve Engels, Schiller'in "Der Taucher" [Dalgıç] şiirinde geçen "yükselip alçalan, fıkır fıkır kaynayan, ıslık çalar gibi ses çıkaran sözlerini Bruno Bauer'in "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" başlıklı makalesinden aldıkları pasajın içine yerleştirmişlerdir.

[106] Stirner kastediliyor.

[107] Shakespeare, "On İkinci Gece", III. Perde, 2. Sahne. August Wilhelm von Schlegel'in Almanca çevirisinden alınan bu satırlarda yer alan Gunst (iyilik) sözcüğünün yerine Kunst (sanat) sözcüğünü kullanıyorlar.

[108] divide et impera (Lat.) – Böl ve hükmet (yönet).

[109] odor pecificus (Lat.) – Özgün, ayrıksı koku.

[110] *İncil*; Yeremya, 2:6, 32:22, 30, 33-35, 25:3, 19:3, 18:13, 14, 22:29.

[111] İncil; Koloseliler, 1:26.

[112] generatio aequivoca (Lat.): kendiliğinden üreme.

[113] id est (Lat.): yani.

[114] İncil; Tekvin, 4:1.

[115] Bu ifadeler, Carl Reichhardt'ın Allgemeine Literatur Zeitung'ta şu kitaplar hakkında yazdığı makalelerden alınmıştır: Karl Heinrich Brüggeman, "Preussens Beruf in der deutschen Staats-Entwicklung...", ve Daniel Benda, "Katechismus für Wahlberechtigte Bürger in Preussen". Bu ifadeler, ayrıca, "Kutsal Aile"de alıntılanmıştır.

[116] a priori (Lat.) – önceden, deneyimden bağımsız olarak.

[117] post festum (Lat.) – olaydan sonra; sonradan.

[118] la malveillance de nos bourgeois juste-milieux (Fr.): Dar kafalı burjuvalarımızın kötücüllüğü (ya da hükûmet karşıtı zihniyeti)

[119] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Ludwig Feuerbach'ın Karakteristiği].

[120] B. Bauer'in, Allgemeine Literatur Zeitung'un IV. sayısında imzasız yayınlanan "Neueste Schriften über die Judenfrage" [Yahudi sorunu üzerine güncel yazılar] makalesinden.

[121] B. Bauer'in, Allgemeine Literatur Zeitung'da imzasız yayınlanan "Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?" [Şimdi eleştirinin konusu nedir?] makalesinden.

[122] B. Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs".

[123] Tant de bruit pour une omelette! (Fr.) – Bir omlet için bu ne gürültü! Barreuax beyi (Sieur des Barreaux) Jacques Vallée'nin; omlet yerken aniden gök gürlemesi üzerine söylediği rivayet edilen söz.

[124] corpus delicti (Lat.) – delil, kanıt.

[125] Schiller, "Wallensteins Tod" [Wallerstein'in Ölümü], 4. Perde, 12. Sahne.

[126] B. Bauer, "Neueste Schriften über die Judenfrage" [Yahudi sorunu üzerine güncel yazılar].

[127] Madame la critique (Fr.) – Bayan eleştiri.

[128] "Canlı, sofu, neşeli ve özgür" ("frisch, fromm, fröhlich und frei" – Ludwig Jahn tarafından başlatılan spor hareketinin sloganına dönüştürülen bir öğrenci andının ilk sözleri.

[129] Sela (İbr.) – Anlaşıldı; tamam!

*40 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:]

*5 Aziz Bruno "Muzaffer Savaş Arabası"nda*

Muhterem kilise babamızı "muzaffer ve zaferinden emin" olarak kendi haline bırakmadan önce, gelin bir an için o, dört midilliyle düşmanı şaşırtan General Tom Thumb gibi, "savaş arabasını ileri sürüp yeni zaferler kazanırken" biz onun etrafında toplanan kalabalığın arasına karışalım. Tek tük sokak şarkısı kulağımıza çalındıysa bu, sokak şarkılarıyla karşılanmak "genel olarak" muzaffer "kavramında saklı olmasından ileri gelmiştir."

[130] "Yeşil ağaçlardan bana ne?" – Heine'nin eseri "Reisebilder"den [Seyahat Resimleri] alınıp Berlin şivesine çevrilmiş bir cümle. "Die Bäder von Luca" [Luca'nın Ilıcaları], Kısım 3, Bölüm IV.

[131] Refleksiyon – Düşünmek eyleminden ziyade, usun kendisini incelemesi. Filozoflar refleksiyon sözcüğünü dikkatin deneyim nesnesine yöneltilmesine (intentio recta) karşıt olarak dikkatin deneyim edimine yöneltilmesini (intentio obliqua) tanımlamak için kullanırlar. Düşünmenin düşünmesi anlamıyla Osmanlıcadaki teemmül kavramına denk düşmektedir. –çev.

[132] İncil'den alıntılanan metinde bu sözcüğün yerine "Zeboah" geçiyor. Zeboah – İbranicede tanrının isimlerinden biri; Rab, göklerin hâkimi, her şeye kadir vb.

[133] Burada ve aşağıda Marx ve Engels Goethe'nin "Vanitas! Vanitatum vanitas!" şiirinin ilk dizelerine göndermede bulunuyorlar: "Ich hab mein Sach' auf nichts gestellt." ("Ben davamı hiçbir şey üzerine kurdum"). "Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt" – Stirner'in kitabına yazdığı önsözün başlığıdır.

[134] debouchés (Fr.) – Pazar alanları / sürüm fırsatları.

[135] tout bonnement (Fr.) – Teklifsizce, doğrudan doğruya.

[136] ab ovo (Lat.) – tohumdan itibaren; en başından.

[137] Szeliga'nın "Eugen Sue: Die Geheimnisse von Paris. Kritik" [Eugen Sue: Paris'in Sırları. Eleştiri] başlıklı makalesine göndermede bulunuluyor.

[138] Johann Ludwig Ewald – Ahlak profesörü Alman teolog. Sözü edilen eseri: "Der gute Jüngling, gute Gatte und Vater, oder Mittel um es zu werden" [Erdemli delikanlı, iyi koca ve baba; ya da böyle olmanın yolları].

[139] İncil; Elçilerin İşleri 5:29.

[140] İncil; 1 Korintliler 15:28.

[141] Almancadaki belgisiz zamir "es", "o" ile; "man" ise "kişi" ile karşılanmıştır. –çev.

[142] F. Szeliga'ya ironik bir gönderme.

[143] İncil; Yuhanna; 4: 24.

[144] Bu pasajdaki "o" ve "kişi", daha önce bahsi geçen belgisiz zamirlerdir. "O" - "es"; "Kişi" ise "man" belgisiz zamirini karşılamaktadır. Marx ve Engels ironiyle bunları isimleştirerek büyük harfle yazmışlardır. –çev.

[145] muscadins ve dandies (Fr.) – züppeler ve afililer.

[146] Burada Almanca kelime oyunu yapılıyor: Ich sage: Ben diyorum, ben söylüyorum; die Sage: söylence, efsane, mit.

[147] sine beneficio deliberandi atque inventarii (Lat.) – "Karar verme süresi ve envanterini çıkarma hakkı olmadan" – Karar verme süresi ve envanter çıkarma hakkı miras hukukunun, varise yasal olarak mirası kabul veya reddetme kararı vermek için zaman tanıyan, eski bir ilkesidir.

[148] İncil; Yuhanna, 2: 4.

[149] Teslis. Katoliklerde, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan meydana gelen Tanrı kavramı; üçleme; Kutsal Üçlü. –çev.

[150] Alman fizyolojist Johann Friedrich Blumenbach'a (1852-1840) dayanan ve insanlığı deri rengi, saç biçimi gibi fiziksel özellikler temel alınarak başlıca üç ırka ayıran (Kafkas ırkı [caucasoid], Siyah ırk [negroid] ve Moğol ırkı [mongolid]), günümüzde bilimsel olarak geçerliliğini yitirmiş ırk teorisinin kavramları. Marx ve Engels, bu bölümde Stirner'in kitabında kullandığı kavramları, başlıkları ve üslubu taklit ederek alaya alıyor. Bkz. 48. ve 51. açıklayıcı notlar. –çev..

[151] Almanca orijinalinde Geistergeschichte, "hayaletler öyküsü" (Geister – hayaletler / ruhlar / tinler; Geschichte – öykü / hikâye / tarih). Göndermeli bu kullanım bu kitapta genelde "tin tarihi" olarak kullanılmıştır.

[152] Burada ve ileride yazarlar ironik şekilde, eğitimsiz ve eğitimli kelimeleri için Berlin lehçesini kullanıyorlar... Eğitimsiz (ungebildet – unjebildet); eğitimli (gebildet – jebildet).

[153] citoyens (Fr.) – yurttaşlar.

[*41] Şaman ve spekülatif filozof, içsel insan –Moğol– skalasındaki en alt ve en yüksek noktayı işaret eder. (sf. 483)

[154] sine beneficia deliberandi et inventarii (Lat.) – Karar verme süresi ve envanterini çıkarma hakkı olmadan.

[155] Almancada hem cismani (bedensel) hem de şeytan anlamına gelen der Leibhaftige sözcüğüyle yapılan bir kelime oyunu.

[156] Jacques le bonhomme (ahmak Jacques) – Fransız soylularının köylülere taktığı aşağılayıcı isim.

[157] Hegel örnek olarak kırmızı ve yeşili verir.

[158] "Jockellied" diye anılan anonim bir Alman çocuk şarkısı.

[159] σοφός (Yun.) – bilge.

[160] le sage (Fr.) – bilge.

[161] Jean Paul'ün "Hesperus oder 45 Hundsposttage" [Hesperus veya 45 köpek postası günü] adlı romanındaki bir karakter.

[162] mors immortalis (Lat.) – Ölümsüz ölüm. [Lucretius, De rerum natura libri sex, 3. Kitap, 882. dize].

[163] Kıbrıslı Zenon – MÖ 334-263 yılları arasında yaşamış olan Stoa Okulunun kurucusu Yunan filozof.

[164] Integer vitae, scelerisque purus! (Lat.) – Suçla lekelenmemiş, kusursuz yaşam biçimi! [Horatius, Koşuklar, 1. Kitap, XXII., Od 1, 1. dize].

[165] εύδυμία (Yun.) – Neşe, gönül ferahlığı.

[166] per abusum (Lat) – Kötüye kullanılarak, suistimal edilerek.

[167] Komparativ – (sıfatta) üstünlük derecesi. Superlativ – (sıfatta) en üstünlük derecesi –çev.

[168] Haz / hazcılık; Hedone / Hedonizm.

[169] Ataraksiya (Yun.) – itidal, soğukkanlılık. (Epikür'de ruh dinginliği ideali için kullanılan terim).

[170] συνδήχη (Yun.) – Sözleşme.

[171] par excellence (Fr.) – özellikle, her şeyden önce.

[172] reservatio mentalis (Lat.) – gizli tinsel koşul.

[173] G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". [Tarih Felsefesi Üzerine Sunumlar]

[174] Aristoteles; de Anima.

[175] afazi – Belirli bir düşünceyi dile getirmeyi reddetme / Konuşma yitimi.

[*42] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] ... tıpkı Fransız Devrimi'nden sonra Fransız aristokratlarının tüm Avrupa'nın dans hocaları haline gelmeleri ve İngiliz lortlarının da çok geçmeden seyis ve köpek bakıcısı olarak uygar dünyada gerçek yerlerini bulmaları gibi.

*43 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Oysa Stirner'in bize Helenizmin dağıldıktan sonra bile uzun süre varlığını sürdürdüğünü; ayrıca, Romalıların dünya egemenliğini nasıl ele geçirdiklerini, dünyada gerçekte ne yaptıklarını, Roma dünyasının nasıl gelişip çöktüğünü ve nihayet, Helenik ve Roman dünyanın manevi olarak Hıristiyanlık içinde, maddi olarak da halkların göçüyle nasıl yok olduğunu göstermesi gerekirdi.

[176] Max Stirner, "Stirner'in Eleştirmenleri".

[177] Ami du commerce (Fr) – Ticaret dostu. Fourier'in bir ifadesi (bakınız Ch. Fourier, Des trois unités externes).

[178] Burada yazarlar ironik biçimde Berlin lehçesi kullanıyorlar: "alle jeworden".

[179] Almancada hem sıçrama, atlayış hem de cümle, önerme anlamına gelen Satz sözcüğüyle kelime oyunu yapılıyor.

[180] Burada kullanılan "Weltweisheit" sözcüğü, felsefe anlamına gelir; ama "dünyevi" bilim olarak tinsel bilimin ya da "dünya" bilimi olarak "tanrı" biliminin (teoloji) karşısında duran bir felsefe. –çev.

[181] á la (Fr.) – tarzında. –çev.

[182] İlk doğanın miras hakkı / Büyük evlat hakkı –çev.

[183] Code Napoléon (Fr.) – Napolyon Yasaları.

[184] Apokaliptik – Kıyamet kehanetçiliği ve tarihin sonunun savunusu. Merkezine "kıyamet"i, "dünyanın sonu"nu, "hesap günü"nü ve "ilahi bilginin ifşası"nı alan dini literatürün belirli bir tematik türü olan Apokalips'ten türemiştir. Kehanetçi-hayali bir üslupla "tarihin" korkunç "sonu"ndan ve "tanrı krallığı"nın gelişinden ve varlığından söz eder. Bu bağlamdaki tarih anlayışını benimseyenlere Apokaliptikçi denir. –çev.

[185] İncil; Matta, 25:21.

[*44] Bakınız: "Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi"; orada Tanrının bu adamının önceki maceraları bir bir anlatılmaktadır.

[187] Bakınız: G.W.F. Hegel, "Wissenschaft der Logik", [Mantık Bilimi] Th. I, Abt. 2.

[188] İncil; Yuhanna, 4:24.

[189] ex-profesio (Lat.) – birebir anlamı: meslek icabı; burada: kasıtlı.

[190] causa sui (Lat.) – Kendi kendisinin nedeni.

[191] Burada ve ilerdeki pasajlarda Almanca heilig sözcüğü ve onun şu anlama gelebilecek türevleri kullanılıyor: kutsal, sofu, mukaddes, aziz, azizlik, kutsallık, kutsalca, muhterem, kutsamak, takdis etmek vs.

[192] per appositionem (Lat.) – Apozisyon yoluyla bir kelimeyi açıklama.

[193] Apozisyon – Biri ötekinin sıfatı durumunda olmak üzere iki ismin birbirine koşulması, aynı şeyi açıklayan iki kelimenin yan yana konması (koşuntu) –çev.

[195] 18. yüzyılın ilk yarısında ciddi konulu bir operanın perde arasında sergilenen komik eser. –çev.

[196] İtalyanca intermezzo sözcüğünün çoğulu intermezzidir. Yazarlar, zaten çoğul olan intermezzi sözcüğünün hatalı biçimde intermezziler olarak kullanılmasına ironiyle gönderme yapıyorlar.

[197] id est (Lat.) – yani.

[198] İncil; 1 Korintliler, 13:2.

[199] misère (Fr.) – sefalet, perişanlık, sıkıntı, fakirlik, sefalet –çev.

[200] Almancada Wesen (öz, varlık, doğa, yaratık) sözcüğüyle yapılan bir kelime oyunu. Luther'in İncil çevirisinde Wesen sözcüğü eski anlamında; "mülk" (ev ile birlikte arazi) [varlık] anlamında kullanılmıştır.

[201] Burada kullanılan "Volksgeist" terimi halkın/milletin/ulusun genel aklı/ruhu/bilinci, ulusal tin anlamına gelmektedir. –çev.

[202] self-acting mule (İng.) – otomatik çıkrık makinesi.

[203] Almanca'da Wesen –öz, özdek, varlık, doğa– ve birebir çevirisi öz/varlık olmayan anlamına gelebilecek Unwesen –a) saçmalık, densizlik b) sefalet, kötü durum, musibet c) huzuru ve düzeni bozan karışıklık, taşkınlık d) canavar– ile kelime oyunu yapılıyor.

[205] sub specie aeterni (Lat.) – Edebilik görünümü altında. (Bakınız: Benedictus Spinoza, Ethica, Pars quinta)

[206] zoon politikon (Lat.) – politik hayvan. Aristoteles De Republica'nın girişinde insanı böyle tanımlar. (1. Kitap)

[207] amis du commerce (Fr.) – Ticaret severler.

[208] İncil; 2 Korintliler;, 12:7.

[209] Osmanlı devletinde 1805 yılında Mısır valisi olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa kastediliyor. –çev.

[210] Le Charivari – Paris'te 1832-1937 yılları arasında yayınlanan, 4 sayfalık mizah dergisi/bülteni. 1926'ya dek günlük çıkan dergi, bu tarihten sonra 1937'ye değin haftalık olarak yayınlandı. –çev.

[211] Almancada koyunlar anlamına gelen die Hämmel ile cennet anlamına gelen der Himmel sözcüklerinin benzerliklerinden yararlanılarak kelime oyunu yapılıyor.

[212] consecutio temporum (Lat.) – zaman kipleri dizisi.

[213] Ecce iterum Crispinus! (Lat.) – İşte yine Crispinus! – Juvenal'in dördüncü hicvinin giriş sözleri. Hicvin birinci bölümünde, Roma imparatoru Domitian'ın bir saraylısı olan Crispinus hedef alınmaktadır. Kullanılagelen anlamıyla "yine aynı figür" ya da "yine aynı şey".

[214] Marx ve Engels, (René) Descartes'in adının Latincesini, (Renatus) Cartesius'u kullanıyorlar –çev.

[216] Burada durchschauen (1. bir şeyin iç yüzünü görmek/anlamak, 2. bir şeyin arasından bakmak, 3. göz atmak/gözden geçirmek) sözcüğüyle kelime oyunu yapılıyor. –çev.

[218] sainte propriété (Fr.) – kutsal mülkiyet.

[219] Deux Amis de la Liberté (et du commerce) (Fr.) – özgürlüğün (ve ticaretin) iki arkadaşı.

[220] Hippolyte Régnier d'Estourbet'nin takma adı.

[221] règne de la terreur (Fr.) – Terör dönemi.

[222] honnêtes gens (Fr.) – namuslu insanlar.

[223] Sözler bir Protestan ilahisinden.

[224] Marie Wilhelmine Dänhardt.

[225] Bu pasaj boyunca yazarlar Gebildete [eğitimli], Ungebildete [eğitimsiz] ve Allergebildete [en eğitimli] sözcüklerini ironik şekilde Berlin lehçesiyle kullanıyorlar: Jebildete, Unjebildete, Allerjebildete.

[226] Bu kitabın 149. sayfalarına bakınız.

[227] Almancada bir kelime oyunu: Vorsätze = niyetler, Nachsätze = sonuç bildiren yan cümleler, sonuçlar.

[228] Mahzun Yüzlü şövalye, İspanyol romancı Miguel de Cervantes Saavedra'nın roman kahramanı Don Kişot'un kendisine verdiği unvan.

[229] İncil; Mezmurlar, 90:2.

[230] Hoffmann von Fallersleben'in "Nur in Deutschland!" [Yalnızca Almanya'da!] isimli şiirinden.

[231] Yazarlar ironik bir biçimde "alle geworden" (bitmek, tükenmek) sözlerinin Berlin lehçesindeki söylenişini kullanıyorlar: "alle jeworden".

[232] Kullanılan "Geistlosigkeit" sözcüğü, ahmaklık, aptallık, akılsızlık, fikirsizlik, ruhsuzluk, yavanlık, can sıkıcılık anlamlarına da geliyor.

[233] Burada kullanılan "Wechselbalg" terimi, kötü ruhlar, cinler ya da cücelerin yeni doğum yapmış kadının sağlıklı bebeğini alıp yerine çirkin, sakat, ucube bir bebek bıraktıklarına dair batıl bir halk inanışından gelir ve hilkat garibesi, ucube, kötü cin vb. anlamına da gelir. –çev.

[234] Repitio est moter studiorum (Lat.) Öğrenmenin anası tekrardır.

[235] Kankan dansı – 19. yüzyılda Fransa'da moda olan, kadınların bacaklarını havaya savurup eteklerini salladıkları canlı bir sahne dansı. –çev.

[236] vis inertiae (Lat.) – direnme, mukavemet yeteneği.

[237] Bakınız: "Luciani semosatensis opera" [Samosatalı Lukianos'un Eserleri].

[238] İncil; Matta, 11:27.

[239] İncil; Matta, 5:3.

[240] Bakınız: İncil; Vahiy, 5:5.

[241] caballero Manchego (İsp.) – Mekanik şövalye.

[242] Don Kişot ve Sanço'nun geceyi geçirdiği handaki çirkin, iyi kalpli hizmetçi.

[243] Marie Wilhelmine Döhnhardt.

[244] Rabelais'nin, Gottlob Regis'in Almancaya çevirdiği "Gargantua ve Pontagruel" adlı eserinin 3. kitabının 8. bölümünün başlığıdır. (düğmelik - fermuar henüz icat edilmeden önce pantolonlarda önü iki sıra düğme ile kapatılan ayrı bir parça bulunuyordu. –çev.)

[245] Bakınız: İncil; Matta, 24:30.

[246] Squire (İng.) – toprak sahibi, bey.

[247] gentihomme de province (Fr.) – kır soylusu.

[248] Augeas ahırı – Mitolojik bir kavram. Kral Ellis'in oğlu Augeas, ülkenin en büyük ahırlarının sahibidir, ama bunları hiç temizletmemiştir. Herkül'e verilen görevlerden biri de bu ahırları tek bir günde temizlemek olmuştur. Augeas ahırı, günümüzde çok kirli bir ortamı ifade etmek için kullanılır. "Augeas ahırını temizlemek" siyasi retorikte de kullanılagelen bir deyimdir. Genellikle yolsuzluklara ya da istenmeyen durumlara karşı kararlılıkla mücadele ve ciddi bir temizlik, ayıklama anlamında kullanılır. –çev.

[249] à tort et à travers (Fr.) – yerli yersiz, gelişigüzel.

[250] Temmuz 1830'da Fransa'da yaşanan devrim.

[*45] Alman-Fransız Yıllıkları'nda bağlam gereği, bunun yalnızca Fransız Devrimi tarafından ilan edilen insan hakları bakımından yapıldığını görüyoruz. Kaldı ki rekabeti "İnsan Hakları" olarak kabul eden anlayışı, burjuvazinin yüz yıl önceki temsilcileri (John Hampden, Petty, Boisguillebert, Child vb.) arasında da bulmak mümkün. Teorik liberallerin burjuvalarla ilişkisi konusunda, bir sınıfın ideologlarının sınıfın kendisiyle ilişkisi hakkında [yukarıda] söylenenlere bakınız.

*46 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Böylece, onun açısından eleştiri "nihai hedefine ulaşır" ve tüm inekler griye bürünür; haliyle de aynı zamanda burjuva egemenliğinin gerçek temeli ve gerçek içeriği konusundaki cehaletini itiraf etmiş olur.

[253] Edgar Bauer'in "Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution" (Bruno ve Edgar Bauer) [Devrimden bu yana Modern Çağın Tarihine İlişkin Anılar] adlı kitaptaki "Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution" [Bailly ve Fransız Devriminin İlk Günleri] başlıklı denemesine göndermede bulunuluyor.

[254] mon brave (Fr.) – dostum.

[255] El yazmasında "burjuvazi ... mülk sahiplerinin egemenliğini ... ifade eder" sözlerini izleyen bu cümlenin son bölümü ile onun ardından gelen beş paragrafın olduğu kısım 1960'lı yılların başında bulundu ve ilk olarak International Review of Social History'de –VII. Cilt, 1962, I. Kısım– (Almanca olarak) yayınlandı. Metin iki sayfa üzerine yazılmış ve ilk sayfanın başlangıç bölümü tahrip olmuştur. [Marx-Engels Eserler'in Almanca 1960 baskısında yer almayan bu bölümü, İngilizceden aktarıyoruz]

[256] Yani, 1788'den 1791'e kadar Autun Piskoposu olan Talleyrand.

[257] assemblée essentiellement active (Fr.) – gerçekten etkin bir meclis.

[258] car tel est notre plaisir (Fr.) – "Çünkü biz böyle istiyoruz." –Kraliyet fermanlarındaki son sözler.

[259] El yazmasında boşluk var.

[260] chacun pour soi, chacun chez soi (Fr.) – Herkes kendisi için, herkes kendinde (kendi evinde).

[261] "[go] the whale hog" (İng.) – işi tamamına erdirmek.

[262] İsviçre'den Yirmi Bir Forma [Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz] adlı derlemede imzasız yayınlanan "Arndts'ın atanmasından Bauer'in görevden alınmasına dek Prusya" [Preussen seit der Einsetzung Arndts bis zur Absetzung Bauers] başlıklı makaleden. Söz konusu derleme, 1843 yılında Zürih'te ve Winterthur'da şair Georg Herwegh tarafından yayınlandı.

[263] Pauperizm – Burada ve sonraki cümlelerde kullanılan Pauperismus (yoksulluk) sözcüğü, kökü Latince olup, özellikle 19. yüzyılda sefalete ve toplumsal çalkantılara yol açan kitlesel yoksulluğu, sefaleti ifade eden bir kavramdır. –çev.

[264] pauper (Lat.) – yoksul. –çev.

[265] Bürger (Alm.) – yurttaş, vatandaş, kentli, burjuva. –çev.

[266] Zeno, "Yeni Çalışmalar Üzerine Ferman".

[267] commerçant (Fr.) – tüccar.

[268] Burada elyazmasının "Birinci mantıksal yapı"nın sonunu ve "İkinci mantıksal kurgu"nun başlangıcını içeren dört sayfası eksik.

[269] Égalité (Fr.) – eşitlik.

[270] Wilhelm Weitling; Garantien der Harmonie und Freiheit [Uyum ve Özgürlüğün Garantileri].

[271] Die Stimme des Volks – Halkın Sesi.

[272] Bu cümle, Blätter der Zukunft'da [Geleceğin Gazetesi] (Sayı 5, 1846) yayınlanan "Politischer und Sozialer Umschwung" [Politik ve Sosyal Değişim] başlıklı makaleden alınmış olmalı. Burada Die Stimme des Volks [Halkın Sesi] ismi muhtemelen yanlışlıkla anılıyor.

[273] Lump – baldırı çıplak.

[274] honnêtes gens (Fr.) – dürüst kimseler.

275

Senin silahşorun Sanço,
Her iki geniş kalçasına
*Açık havada ve çıplak halde*
Sızlayıncaya, yanıncaya ve kızarıncaya kadar
Kendisini tam üç bin üç yüz kez kırbaçlaması gerek.
(Don Kişot, II. Cilt, 35. Bölüm)

[276] G.W. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts" [Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri]. Bu eserin önsözünün yazılış tarihi 25 Haziran 1820'dir.

[277] Bu pasajda pek çok kez kullanılan "Vermögen" sözcüğü, yetenek, kapasite anlamına geldiği gibi, zenginlik, servet, mülkiyet anlamlarına da gelmektedir. Yazarlar burada sözcüğün bu ikili anlamından yararlanıyorlar.

[279] Bkz. Marx'ın "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı" adlı yapıtının giriş bölümüyle "Yahudi Sorunu Üzerine" başlıklı çalışması ve Engels'in "Politik Ekonominin bir Eleştirisinin Ana Hatları" adlı çalışması.

[280] Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger? (İng.) – Siz insanın zenci kölesini dövemediği bu yere özgür bir ülke mi diyorsunuz?

[281] Lorenz von Stein, "Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs" [Günümüz Fransası'nın Sosyalizmi ve Komünizmi].

[282] August Friedrich Ernst Langbein'in "Der Landprediger" isimli şiirine bakınız.

[283] fraternité (Fr.) – kardeşlik.

[284] Yazarlar, münasip, uygun, doğru, haklı, adil gibi anlamlara gelen "recht" sözcüğü ile kelime oyunu yapıyorlar.

[285] exempli gratis (Lat.) – örneğin.

[286] John Watts; "The Facts and Fictions of political Economy" [Politik Ekonomik Olgular ve Kurgular].

[287] Joshua Hobson; "Pons Man's Companion" [Yoksul Adamın Arkadaşı].

[288] Ferisiler [Pharisäer] – Dinsel kurallara uymada çok dikkatli davrandıkları için kendilerini (herkesten daha fazla) dindar ve sofu sayan çok eski bir Yahudi topluluğu. –çev.

[289] Congregatio de propaganda fide (Lat.) – İnanç Propagandası Birliği.

[290] Goethe'nin "Iphiegenie auf Tavris"inde bir dizenin değiştirilmiş biçimi.

[*47] [Üzeri çizilmiş tamamlanmamış dipnot:] Daha 1841'de komünist işçi gazetesi "La Fraternité" tarafından eşit ücretleri, genel olarak işçilik ve bu sıra dışı yazarın eserlerinde görülebilecek diğer ekonomik önyargıları savunduğu için sert bir biçimde eleştirilen, komünistlerin, mülkiyet eleştirisi dışında hiçbir görüşünü benimsemedikleri Proudhon ...

[292] Bu bölümde yazarlar *Vermögen* ve onun türevleri olan *vielvermögend*, *unvermö*gend vs. sözcüklerinin içerdiği farklı anlamlardan yararlanıyorlar. *Der Vielvermögende* sözcüğü "çok varlıklı, kudretli, erkli, yetenekli, zengin, güçlü, üretken, vb." bir kimse; *der Unvermögende* ise tersine "varlıksız, kudretsiz, erksiz, yeteneksiz, verimsiz, üretken olmayan, güçsüz, meteliksiz vb." kimse anlamına gelir.

[293] Köşeli parantez Marx'a ait.

*48 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Stirner dışında kim ahlak tanımayan devrimci proleterlere böylesi ahlaki saçmalıklar atfedebilir? Tüm uygar dünyanın bildiği gibi, (elbette "eğitimli" [jebildet] Berlin bu uygar dünyaya dahil değil), o proleterler, "haz"larını "dürüstçe elde etmek" niyetinde değil zorla ele geçirmek gibi alçak bir niyete sahipler!

[*49] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Ve son olarak, komünistlerden, rantiyeciler, tüccarlar, fabrikatörler vb. tarafından sömürülmelerine; bu sömürüye aynı zamanda bu beyefendilerin "refah"ını ortadan kaldırmadan son veremeyecekleri için, paşa paşa izin vermeleri gerektiği yönünde ahlaki bir beklentisi var! Burada büyük burjuvaziyi savunma şampiyonluğuna soyunan Jacques le bonhomme'un komünistlere, gün be gün onun "iyi yurttaşlar"ının ağzından çok daha başarılılarını duydukları ahlaki vaazlar vermek için nefes tüketmesine gerek yok.

*50 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] ... tam da bu yüzden, "etten kemikten bireyler" olarak "herkesin refahı"nı şimdiye kadar varolan toplumsal sınıfların "refahı"ndan çok daha üstün tuttukları için vicdan yapmazlar. Rantiyecinin rantiyeci olarak hazzına vardığı "refah", birey olarak rantiyecinin "refah"ı, bireysel bir "refah" değildir, aksine sınıf çerçevesindeki genel refahtır.

[297] Kapitular[ien] – Frank krallarının ilan ettikleri yasa ve yönetmelikler. –çev.

[299] amas sus valientes posaderas (İsp.) – her iki geniş kalçasını.

[300] entre ambas posaderas (İsp.) – her iki kalçanın arasında.

[301] mode simple (Fr.) – basit biçimi.

[302] mode composé ve mode bicomposé (Fr.) – bileşik biçim ve çifte bileşik biçim. Bunlar Charles Fouvrier'in kullandığı terimlerdir. (Bakınız: Fourier, "Thèorie de l'unitè universelle").

[303] plus ou moins (Fr.) – az çok.

[304] iterum Crispinus (Lat.) – yine Crispinus.

[*51] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Burada Aziz Max yine, sanki isyankâr proletarya hakkında attığı nutuk Weitling'in ve kendi hırsız proletaryasının berbat bir karikatürü değilmiş gibi, kendisine bir kez daha harekete geçme ve saldırma bilgeliğini atfediyor.

[*52] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Fransa'daki bütün komünistler Saint Simoncuları ve Fouriercileri barışçıl olmakla kınıyor ve bu kesimlerden esas olarak her türlü "dostane çözümü" terk etmeleriyle ayrılıyor. Tıpkı İngiltere'de Çartistleri sosyalistlerden ayıranın esas kriterin bu olması gibi.

[307] Du reste, comprenne qui pourra – Bununla birlikte, bırakınız anlayabilen anlasın.

[308] dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière (Fr.) – fedakârlık, görev, Fransız ulusu, işçi birliği.

[309] communautê (Fr.) – topluluk.

[310] propriété, individualité, personnalité – mülkiyet, birey, kişilik.

[311] moi, mien (Fr.) – ben, benim.

[312] Mein – Benim, benimki.

[313] Meinung – görüş, düşünce.

[314] Eigentum – mülkiyet.

[315] Eigenheit – özellik, özgelik.

[316] Propriéte / propre (Fr.) – mülkiyet / kendine ait, kendine özgü, kendi.

[317] Eigentum / eigen – mülkiyet / kendine ait, kendine özgü, kendi.

*53 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Gerçek özel mülkiyet, bireysellikle hiçbir ilgisi olmayan, hatta onu âdeta boşa düşüren en genel şeydir. Ben özel mülkiyet sahibi sayıldığım ölçüde birey sayılırım; para-evlilikleri bu önermeyi her gün doğrulamaktadır.

[319] Bu cümlede geçen mülkiyet [Eigentum], özellik [Eigenschaft], kendine özgülük [Eigentümlichkeit], kendine ait [eigen] sözcükleri aynı köke sahip.

[321] caballero andante (İsp.) – gezgin şövalye.

[322] caballero de la tristissimo figura (İsp.) – en mahzun görünümlü şövalye.

[323] puris naturalibus (Lat.) – en doğal haliyle.

[324] Burada kullanılan Wesen sözcüğü hem "öz" hem de "varlık" anlamına geliyor.

[325] Burada yazarlar ironik bir şekilde, önemsiz, ilgisiz, kayıtsız anlamlarına gelen "gleichgültig" sözcüğünün Berlin lehçesindeki telaffuzu (jleichjültig) kullanıyorlar.

[326] ingenioso hidalgo (İsp.) – Usta asilzade [Don Kişot] –çev.

[327] pro aris et facis (Lat.) – Birebir anlamı: Sunak ve ocak [yuva] için. Burada, kendi düşünce biçimi ve kendi bakış açısı için anlamında kullanılıyor.

[328] Hiyerark – Hiyerark, özel olarak başpiskoposu ya da başpapazı tanımlarken, genel olarak da papazların dünyevi egemenliğini (hiyerokrasiyi) benimseyen kişiyi tanımlar. –çev.

[329] Burada kullanılan "Wechselbalg" terimi, kötü ruhlar, cinler ya da cücelerin yeni doğum yapmış kadının sağlıklı bebeğini alıp yerine çirkin, sakat, ucube bir bebek bıraktıklarına dair batıl bir halk inanışından gelir ve hilkat garibesi, ucube, kötü cin vb. anlamına da gelir –çev.

[330] Yazarlar ironik biçimde Berlin lehçesi kullanıyorlar: "alle jeworden" (bitmek, tükenmek).

[331] Burada kullanılan, yola çıkmalar, seferler ve alıntılar anlamına gelen "Auszüge" sözcüğü ile kelime oyunu yapılıyor.

[332] Orijinalde, kayıtsızlık anlamına gelen Gleichgültigkeit sözcüğünün, Berlin şivesindeki söylenişi Jleichjültigkeit kullanılıyor.

[333] İncil; Romalılar, 11:33 (değiştirilmiş biçimiyle).

[334] İncil; Eyüp, 26, 14 (değiştirilmiş biçimiyle).

[335] par excellence (Fr.) – mükemmel, fevkalade; kelimenin tam anlamıyla.

[336] Mammon – Servet tanrısı, para. Bkz. İncil; Matta, 6:24.

[337] İncil; Markos, 14:30.

*54 [Devamı eksik. Üzeri çizilmiş ve fareler tarafından büyük ölçüde tahrip edilmiş bir sayfada şunları görüyoruz:] O bir bencildir, kendi kendinin yadsınmasıdır. Eğer bir çıkar peşinde koşuyorsa, bu çıkara karşı kayıtsızlığı inkâr ediyordur. Eğer bir şey yapıyorsa aylaklığı inkâr ediyordur. Sanço için "sıradan anlamda egoist"in, yani onun itilim veren taşının, daima kendi kendini inkâr ettiğini kanıtlamaktan [...] daha kolay bir şey yoktur. Zira daima yaptığı şeyin karşıtını inkâr eder ama asla gerçek çıkarını inkâr etmez.

Sanço, kendini-inkâr teorisine uygun olarak 80. sayfada şunu haykırabiliyor: "Yoksa diğerkâm gerçek dışı ve varolmayan bir şey midir? Aksine, bundan daha sıradan bir şey yoktur!"

Alman küçük [burjuvalarının] bilincinin ["diğerkâm olması"] bizi hakikaten çok sevindiriyor...

Bu diğerkâm oluşa hemencecik iyi bir örnek veriyor: Bir F[rancke Yetimhanesi'ni, O'Connell'i, Aziz Bonifatius'u, Robespierre'i, Theodor Körner'i...]

O'Connell [...], bunu Britanya'daki her [çocuk] bilir. O'Connell'in "diğerkâm" olduğuna hâlâ inanmak, yalnızca Almanya'da, özellikle Berlin'de mümkündür. Gayrimeşru çocuklarına yuva bulmak ve servetini artırmak için "yorulmak nedir bilmeden çalışan", kârlı avukatlık mesleğini (yılda 10 bin Pound), (kendisine rakip bulunmayan İrlanda'da özellikle) daha da kârlı ajitatörlük mesleğiyle (yılda 20-30 bin Pound) boşuna değiştirmiş olmayan O'Connell; middleman[104] olan, İrlandalı köylüleri "taş kalplilikle" sömürüp onları domuzlarıyla aynı ahırda yaşamak zorunda bırakırken, kendisi –Kral Dan– Merrion Square'daki sarayında krallar gibi bir hayat süren, bu arada da köylülerin çektiği sefaletten daima yakınan –"zira onu kapıp götüren arzusudur"– O'Connell; aldığı ulusal haraçları ve kendisinin liderlik konumunu güvence altına almak için her yıl vergileri topladıktan sona ajitasyonu bırakıp Derrynane'deki malikânesinde bedenini bakıma çeken O'Connell. Onun yıllardır sürdürdüğü yasal şarlatanlığı ve katıldığı her hareketi yüzsüzce istismar etmesi yüzünden, kendilerine sağladığı kazançlara rağmen İngiliz burjuvazisi tarafından bile hor görülen O'Connell.

Üstelik hakiki egoizmin kâşifi Aziz Max'ın bugüne kadar dünyayı diğerkâmın yönettiğini kanıtlamak için güçlü bir istek duyduğu açık. Bu nedenle, dünyanın "binlerce yıldır egoist olmadığı" (*Wigand*, sf. 165) şeklinde büyük bir önermede bulunuyor. "Egoist" olsa olsa, zaman zaman bir kez Stirner'in avant-coureuer'ü [öncüsü, habercisi –çev.] olarak ortaya çıkmış ve "ulusları yıkıma sürüklemiş"

olabilir.

[*55] [Marx, bu sayfanın başına şu notu düşmüş:] III. Bilinç.

[*56] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bu takıntı en gülünç halini tarihte alır; burada, sonradan gelen çağın bir öncekine dair bilinci, elbette bu ilkinin kendisine dair bilincinden farklıdır. Örneğin Yunanlılar, bizim onlar hakkındaki bilince değil, kendileri hakkında Yunanlıların bilincine sahipti. Dolayısıyla onları kendilerine dair bu bizim bilincimize sahip olmama suçlaması, yani "aslında gerçekte ne olduklarına dair bilince" sahip olmama suçlamasına, onları Yunanlı olmakla suçlamaya dönüşür.

[340] "Ali ya da Veli" veya "Ahmet ya da Mehmet" gibi bir kullanım. –çev.

[341] Pasajın devamı, ciddi hasar gördüğünden okunmuyor.

[*57] [Marx buraya bir kez daha aynı notu düşmüş:] III. Bilinç.

[342] charitè bien ordonnée commence par soi-même (Fr.) – Doğru hayırseverlik insanın kendisinden başlar; yani, herkesin en yakını kendisidir. Önce can, sonra canan.

[343] İncil; Galatyalılar, 5:14

[344] Bu pasajda ciddi hasar gören yerler var.

*58 [Marx bu sayfanın başına şu notu düşmüş:] II (Yaratıcı ve Yaratık)

[346] Yaderklik (Alm. Heterenomie) – Dışarıdan gelen yasa ya da buyruğa göre davranma. Osm. Tabiîyet. Özerklik teriminin karşıtıdır. –çev.

[347] juste-millieu (Fr.) – Birebir anlamı, makul orta, doğru orta. Kesin bir tutum almaktan çekinme; politik literatüre Fransa'da Louis-Philippe'in yalpalamacı, kararsız yönetim sistemini niteleyen bir deyim olarak girmiştir.

[348] Kesin buyruk (kategorischer imperativ) – Kant'ın ahlakının temel ilkesidir. –çev.

*59 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Arzuların ya da düşüncelerin şimdiye kadarki zorunlu sabitliğinin dayandığı maddi temele saldırdıklarından, tarihsel eylemleri aracılığıyla, sabitleşen arzu ve düşünceleri çözen ve Stirner'e "inene kadar" tüm ahlakçılarda oldukları gibi hükümsüz bir ahlaki buyruk olmaktan çıkaran, yalnızca ve yalnızca komünistlerdir. Komünist örgütlenme, günümüz ilişkilerinin bireyde doğurduğu arzular üzerinde çifte bir etkide bulunur. Bu arzuların bir bölümü; yani her tür ilişki altında var olan ve farklı toplumsal ilişkiler altında yalnızca biçimi ve yönü bakımından değişikliğe uğrayan arzular, bu toplum biçimi altında da yalnızca, onlara, normal bir gelişim gösterebilecekleri araçların sağlanmasıyla değiştirilir. Fakat diğer bölümü; yani kaynağını yalnızca belirli bir toplum biçiminden, belirli ür[etim] ve ekonomik ilişki koşullarından alan arzular, varlık koşullarını tamamen yitirirler. Komünist örgütlenmede hangi [arzuların] yalnızca değişeceğini ve [hangilerinin ortadan] kalkacağını, eski tarihsel ilişkilerle karşılaştırmalar yapmak yoluyla değil, yalnızca pratik bir biçimde, gerçek pratik "arzuların" değiştirilmesi yoluyla belirlemek mümkündür.

Elbette, az önce, Stirner'i bu "biricik" olguda çürütebilmek için kullandığımız iki terim ["sabit" ve "arzular"] hiç uygun terimler değil. Günümüz toplumunda bir bireyin bir arzusunu diğer herkesin zarar görmesi pahasına tatmin edilebildiği olgusunu ve bunun "olmaması gerektiği"ni ve bunun günümüz dünyasının tüm bireylerinde plus ou moins* (*plus ou moins (Fr.)– aşağı yukarı) olagelişini, bunun eksiksiz bireyin özgür gelişimini imkânsız hale getirişini Stirner, bu olgunun mevcut dünya düzeniyle ampirik bağlamı hakkında hiçbir şey bilmediği için, kendileriyle barışık olmayan egoistlerde "arzuların sabit hale gelmesi"yle açıklıyor. Bir arzu, yalnızca varlığıyla bile başlı başına "sabit" bir şeydir ve örneğin cinsel dürtülerinin "sabit" hale gelmesine izin vermemek yalnızca Aziz Max gibilerinin aklına gelebilir; oysa bu güdü, ancak iğdiş etme ya da iktidarsızlık dolayısıyla sabit olmaktan çıkar. Bir "arzu"nun temelinde bulunan her ihtiyaç da keza "sabit" bir şeydir ve Aziz Max, ne kadar uğraşırsa uğraşsın bu "sabitliği" ortadan kaldırmayı ve örneğin "sabit" zaman dilimleri içinde yemek yemek zorunda kalmamayı başaramaz. Komünistler, Stirner'in kendi kuruntu dünyasında onlara ve diğer tüm insanlara atfettiği gibi, arzu ve ihtiyaçlarının sabitliğini ortadan kaldırmak niyetinde de değiller. Amaçladıkları, üretim ve ekonomik ilişkilerinin, tüm ihtiyaçların olağan, yani yalnızca ihtiyaçların kendisiyle sınırlı bir tatminini olanaklı kılan bir örgütlenmesidir.

[350] chrétien "simple" (Fr.) – "basit" Hıristiyan.

[351] chrétien "composé" (Fr.) – "bileşik" Hıristiyan.

[*60] Demek ki Aziz Max burada Feuerbach'ın hetere ve sevgiliye dair "dokunaklı örneğini" tamamen doğruluyor. Birinci durumda bir erkek ya da kadın yalnızca kendi bedeninin "farkına varıyor", ikincisinde ise kendisinin ya da onun eksiksiz farkına varıyor. Bakınız: Wigand, sf. 170-171.

*61 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Gerçekte ise bütün bunlar, zarara uğramamak için her türlü heyecanını denetim altında tutan ama aynı zamanda bir dolu özelliğe –örneğin hayırseverlik şevkine; ki bir sahip olarak, hayırseverliğe kapılmamak, tersine hayırseverliğin sahibi olarak kalmak için "buz gibi soğuk, kuşkucu ve en uzlaşmaz düşmanı" olarak tutum almalıdır– sahip olmakla böbürlenen burjuvayı tanımlamak için tumturaklı bir ifadeden başka bir şey değildir. Ama burjuva heves ve arzularını her zaman belirli, gerçek bir çıkar uğruna feda ederken, Aziz Max, "en uzlaşmaz düşmanı" olarak tutum aldığı özelliği, düşünüp taşınan Ben'ine, refleksiyonuna feda ediyor.

[*62] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Kaldı ki, eğer Aziz Max "yüksek rütbeli Prusyalı bir subay"a: "Her Prusyalı jandarmasını kalbinde taşır" dedirttiğine göre, bunu şöyle okumak gerekir: Kralın jandarması, çünkü yalnızca "kendisiyle barışık olan egoist" kendi jandarmasını kalbinde taşır.

[356] Reperkussion – "Yineleme". Bir müzik terimidir ve belirli seslerin sıkça yinelenmesini ifade eder. –çev.

*63 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Aziz Max, daha sonraki, dünyevi bir pasajda, Ben'in dünya tarafından (Fichteci) bir "itki" aldığını kabul ediyor. Komünistlerin, kuşkusuz salt söylemle yetinilmeyecekse son derece karmaşık ve çoklu belirlenimlere sahip bir "itki" haline gelen bu "itki"yi kendi kontrolleri altına almayı amaçlamaları, elbette Aziz Max için, yeltenemeyeceği kadar aşırı cüretkâr bir düşüncedir.

[358] Burada bir kelime oyunu yapılıyor. Gesetzter Mann hem "ağırbaşlı adam" hem de "tayin edilmiş adam" anlamına geliyor.

[360] Szeliga, "Der Einzige und sein Eigenthum, Von Max Stirner" [Max Stirner'in Biricik ve Onun Mülkiyeti].

[361] Alman.

[362] İncil; Yuhanna 1:1, 4-5, 9-12, 18 (değiştirilmiş biçimiyle)

[363] specimina (Lat) – örnek, numune.

[365] quästiunculis (Lat.) – minik (bilgece) sorular.

[368] Gesellschaft – Toplum, topluluk, cemiyet, sosyete, cumhur.

[369] Saal – Salon, oda.

[370] Gesellschaft -selig-heilig-das Heilige – Toplum – mutlu, kutlu– kutsal (sıfat)– kutsal (isim).

[371] Graf – Kont.

[372] Grafschaft – Kontluk.

[374] Geld ile Geltung – para ile değer/geçerlilik.

[375] Vermögen ile vermögen – Servet/mülkiyet/yetenek ile yapabilmek/gücü yetmek/muktedir olmak.

[376] Yazarlar burada ve sonraki pasaj boyunca "Wechsel" (değişme) sözcüğüyle kelime oyunları yapıyor. Wechsel – değişme, tahvil, takas, değiş tokuş, poliçe, senet, kambiyo senedi, bono vb. Burada, "Wechsel" sözcüğünü, eski Türkçede her iki anlamı da veren "tahvil" sözcüğüyle karşılamayı tercih ettik.–çev.

[377] lettre de change (Fr.) – çek, senet, poliçe vb.

[378] changement (Fr.) – değişme, değiştirme, değişiklik.

[379] Burada kullanılan "Verfall" sözcüğü çöküş, düşüş, batış, çöküş, yıkılış, yozlaşma anlamına geldiği gibi vadesi dolma, geçersizleşme, (dava) düşme anlamına de gelir.

[380] échéance ve décadence (Fr.) – vade sonu ve çöküş.

[381] Bu pasajda geçen tahvil senedi, tahvil, tahvil eden ve sarraf terimlerinin tamamında yine "Wechsel" sözcüğü ve varyasyonları kullanılıyor.

[382] Koşaç – Yüklemi özneye bağlayan (koşan) kelime veya ek.

[383] ad libitum (Lat) – isteğe, dileğe göre.

[385] all right (İng) – İyileştirmek, yoluna koymak.

[386] in infinitum (Lat.) – sonsuza dek, sonsuzca.

[387] rien pour la gloire (Fr.) – şöhret uğruna değil.

[388] commerce (*Fr.*) – ticaret.

[389] une terreur ajoutée à la terreur (Fr.) – teröre eklenmiş bir terör.

[390] sune propriété ajoutée à la propriété (Fr.) – mülkiyete eklenmiş bir mülkiyet.

[391] İncil; Matta, 20:16 ("pek çok kişi çağrıldı, ama çok azı seçildi.")

*64 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bu vazife türünü önceki sayfalarda ele almış ve bir sınıfın yaşam koşullarından birisinin o sınıfı oluşturan bireylerden çekip alınarak tüm insanların genel bir talebi gibi öne sürüldüğünü, burjuvazinin, kendisi açısından varlıkları vazgeçilemez olan politika ve ahlakı, tüm insanların vazifesi haline getirdiğini uzun uzun tartışmıştık.

[*65] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Kendine derhal bir belirlenim, bir görev koymadan yaşayamazsın sen, yiyemez, uyuyamaz, hareket edemez, herhangi bir şey yapamazsın sen. Bu, iddia ettiği gibi, görevler koymaktan, vazifeden vb. kurtulmak yerine, her yaşam ifadesini, hatta yaşamın kendisini daha da çok bir "Görev"e dönüştüren bir teoridir.

[394] reservatio mentalis (Lat) – (gizli) tinsel kayıt (kaydı ihtirazi / tahdit)

[395] İncil; Luka, 17:2.

[396] Szeliga'nın "Eugen Sue: 'die Geheimnisse von Paris'" [Eugen Sue: Paris'in Sırları] başlıklı makalesinden; "Allgemeine Literatur Zeitung", sayı VII.

[397] id est (Lat.) – yani.

[398] Exploiteur (*Fr.*) – sömüren, sömürücü, istismarcı.

[400] reservatio mentalis (Lat) – (gizli) tinsel kayıt (kaydı ihtirazî / tahdit)

[401] Gottlieb Konrad Pfeffel (1772-1835) – Alman fabl yazarı ve şair.

[*66] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bugüne dek özgürlük filozoflar tarafından ikili bir biçimde tanımlandı: Bir yandan –tüm materyalistlerce– bireyin içinde yaşadığı koşullar ve ilişkiler üzerindeki güç, egemenlik olarak; öte yandan –tüm idealistler, özellikle de Alman idealistleri tarafından– öz-belirlenim olarak, gerçek dünyadan kurtulma olarak, tinin salt imgesel özgürlüğü olarak. Yukarıda "Fenomenoloji"de Aziz Max'ın hakiki egoistini, egoizmine fesihle, kurtulmayı, idealist özgürlüğü üreterek ulaşmaya çalışırken gördükten sonra, "özgülük" bölümünde, tam karşıt belirlemeyi, kendisini belirleyen koşullar üzerindeki gücü, "kurtulma" üzerindeki materyalist özgürlüğü geçerli kılması gülünç bir manzara çıkarıyor ortaya.

[403] Leopold Ranke'nin Historisch-politische Zeitschrift'de [Tarih Siyaset Dergisi] yayınlanan "Einleitung" [Giriş]. 1. Cilt, Hamburg 1832.

[404] Kuzey Amerika üzerine mektuplar.

[405] İncil, Eski Ahit; Krallar, 2:11'e gönderme yapılıyor.

[406] voilà notre conservateur tout trouvé (Fr) – İşte muhafazakârımızı suçüstü yakaladık.

[407] toujours et partout (Fr) – Her zaman ve her yerde.

[408] caput mortuum (Lat) – ölü kafa; burada: geriye kalan, artık.

[409] liberté (Fr.) – özgürlük

[410] puissance (Fr.) – güç, kudret.

[411] İnsanın ya da hayvanın yürüyerek döndürdüğü değirmen kastediliyor. –çev.

*67 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Saint Jacques le bonhomme'un nasıl bir mahkeme tasavvuruna sahip olduğu, ancak bir Prusya tasavvurunda mahkeme sayılabilecek olan yüksek sansür mahkemesini örnek vermesinden anlaşılıyor. Yalnızca idari önlemler getiren, cezai yetkisi olmayan ve hukuk davası görmeyen bir mahkemedir bu. Mahkeme ve idarenin birbirinden ayrı olduğu yerde ve bunların patriarkal bir biçimde örtüştüğü yerde bireylere birbirinden tamamen farklı iki üretim durumunun temel oluşturuyor olması, daima gerçek bireylerle muhatap olan bir azizin umurunda değildir.

Yukarıdaki denklemler, burada "vazife"ye, "belirlenim"e, "görev"e, ahlaki buyruğa dönüştürülüyor ve Prusyalı astsubay kimliğine bürünen Aziz Max (içindeki "jandarma" konuşur) bunları üçüncü şahıs olarak hitap ettiği sadık uşağı Szeliga'nın huzursuz vicdanına yüklüyor. O, "budanmamış" yemek yeme hakkını kendine saklı tutsun vb. Yemek yeme hakkı proleterlere asla "budanmadı", buna rağmen bu hakkı çoğu kez "kullanamıyor" olmaları "kendiliğinden" olur.

[417] Stirner'in kitabında kullanılan Almanca "er" [o] zamiri, "benim düşüncem"i ifade etmektedir.

[418] İncil; Yuhanna 1:14.

[419] Bu sözler Chamisso'nun "Tragische Gescichte" [Hazin Hikâye] isimli şiirinde geçiyor.

[423] G.W.F. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts" [Hukuk Felsefesinin Ana Hatları].

[424] passim (Lat.) – her yerde.

[426] milenyum – bin yıl. Yuhanna vahyinde bahsedilen bin yıllık krallık.

[427] Almancada "alışkanlığında olmak", "alışmak" ve "iyi bakmak", "göz kulak olmak", "korumak" anlamlarına gelebilen "pflegen" sözcüğünden yararlanılarak kelime oyunu yapılıyor.

[428] Johann Caspar Bluntschli, "Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitlig vorgefundenen Papieren."

[429] Yazarların burada kullandığı "Vermögen" sözcüğü hem yetenek, beceri, güç, hem de varlık, servet, mal mülk anlamına gelmektedir.

[430] Yazarların burada kullandığı "Genießen" haz almak ile "... genießen" bir şeye [burada güç] haiz olmak, sahip olmak, kullanmak anlamına gelmektedir.

[431] G.W.F. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts" [Hukuk Felsefesinin Ana Hatları], I. Kesim, 3. Bölüm.

[432] "eine wächserne Nase haben" [balmumundan burna sahip olmak] – Almancada bir deyimdir. Bir şeyin burnunun balmumundan olması, o şeyin keyfe keder eğilip bükülebilen bir özelliğe sahip olduğunu belirtir ve özellikle hukuk ile kutsal kitaba böyle bir özellik atfedilir.

[433] Bkz: William Shakespeare, "Twelfh Night" [On İki Gece], II. Perde, 1. Sahne.

[434] İncil; Yakup, 1:9.

[435] İncil; Matta, 7:11.

[436] sans-façon (Fr.) – Doğrudan doğruya, teklifsizce.

[437] İncil; Yakup, 1:2.

*68 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Not 5. "Yasa keyfi emirden ya da bir fermandan ayırt edilmeye çalışılıyor ... İnsana özgü davranışlara getirilen yasa bile tek başına ... bir irade beyanıdır, dolayısıyla emirdir (fermandır)" (sf. 256) ... "Biri elbette neye katlanmak istediğini açıklayabilir, dolayısıyla –ihlali durumunda yasağı çiğneyene kendi düşmanı olarak davranacağı– bir yasa aracılığıyla tersinin kendisine yapılmasını yasaklayabilir... Onun bana düşmanı muamelesi yapmasını sineye çekmek zorundayım, ama asla bana kendi yaratığı olarak davranmasını, kendi izanını ya da izansızlığını benim temel ilkem haline getirmesini değil." (sf. 256) –Demek ki burada Sanço'muzun, onu ihlal edene düşman muamelesi yapar yapmaz yasaya hiçbir itirazı yok. Yasaya olan düşmanlığı, içeriğe değil sadece biçime yönelik. Onu darağacı ve işkence tekerleğinde ölümle tehdit eden her baskıcı yasa, onu bir savaş ilanı olarak yorumlayabildiği ölçüde onun için makuldür. Yeter ki kendisine yaratık muamelesi değil, düşman muamelesi onuru bahşedilsin, bu Aziz Sanço'yu teselli eder. Gerçekte o olsa olsa "İnsan"ın düşmanı, ama Berlin'in koşullarının yaratığıdır.

[440] Quästiunculis (Lat.) – minik (bilgince) sorular.

*69 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bir bireyin öz-iradesinin, dün yapımında katkıda bulunduğu bir yasanın baskısını yarın üzerinde hissedip hissetmeyeceği yeni koşulların ortaya çıkıp çıkmadığına ve onun çıkarlarının dünkü yasanın artık ona uygun gelmeyecek ölçüde değişip değişmediğine bağlıdır. Eğer bu yeni koşullar egemen sınıf çıkarlarını toplamında etkileyecek olursa, o sınıf yasayı değiştirecektir; eğer yalnızca tek tek bireyleri etkileyecek olursa, elbette çoğunluk onların isteksizliğini dikkate almayacaktır.

Bu isteksizlik özgürlüğü ile donanan Aziz Sanço şimdi, bir kişinin iradesinin diğerlerinin iradesi tarafından kısıtlanmasını yeniden kurabilir. Yukarıda sözü edilen idealist devlet anlayışının temelini oluşturan, işte bu kısıtlamadır.

"Eğer herkes dilediğini yapabilseydi her şey altüst olurdu. – Peki ama herkesin her şeyi yapabileceğini söyleyen kim?" ("dilediğini" sözü burada dikkatle ayıklanıyor). –

"Her biriniz birer kadir-i mutlak Ben olun", diye devam ederdi kendisiyle barışık egoist.

"Ne güne duruyorsun?" diye devam ediliyor, "Her şeyi sineye çekmek zorunda olmayan sen, ne güne duruyorsun? Savun kendini, o zaman kimse sana bir şey yapmayacaktır". (sf. 259) – ve farklılığa dair son izlenimi de silmek için bir tane "sen"in arkasına "koruma amacıyla" "birkaç milyon" "bırakıyor". Böylece bütün tartışması, pekâlâ Rousseau'cu anlamda bir devlet teorisinin "beceriksizce" bir başlangıcı olarak hizmet edebilir.

[442] Charles Joseph de Mayer'in eseri. "Des Etats généraux et autres assemlées nationales" [Genel olarak devletler ve diğer ulusal meclisler].

[443] Edgar Bauer, "Die liberalen Bestrebungen in Deutschland" [Almanya'da liberal çabalar].

[444] code civil (Fr.) – medeni kanun.

[445] code pénal (Fr.) – ceza kanunu.

[446] code de commerce (Fr.) – ticaret kanunu.

[447] commerçant (Fr.) – tüccar.

[448] sansculotte (Fr.) – Fransız Devrimi'nde alt sınıftan cumhuriyetçilere verilen ad. –çev.

[449] citoyen (Fr.) – şehirli, yurttaş. –çev.

[450] Taler (Alm.) – Kökeni kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'na dayanan eski bir Alman madeni para. –çev.

[451] İncil; Romalılar, 6:23.

[452] Max Stirner, "Recensenten Stirners" [Stirner'in Eleştirmenleri].

[453] Alman.

[454] Rusların.

[455] code civil (Fr.) – medeni kanun.

[457] sc. (sciliet) (Lat.) – yani.

[458] P.P. – praemissis praemittendis (Lat.) – Uygun unvanın, sanın önden varsayılmasıyla. Çoğunlukla mektupların hitap ve unvan kısmı yerine kullanılır. –çev.

[459] posaderas (İsp.) – kalçalar, kaba etler.

[460] Metinde, Stirner'den alıntılanan pasajda kullanılan Schächer sözcüğüyle kelime oyunu yapılıyor. Schächer "haydut", "katil", "soyguncu" anlamlarına gelirken schachern "pazarlık yapmak" demektir.

[461] Professores juris (Lat.) – hukuk profesörleri.

[462] Burada kullanılan "Gläubiger" sözcüğü hem "inanan, dindar kimse" hem de "alacaklı" anlamına geliyor. –çev.

[463] Burada "Umgehen" sözcüğü "çiğneme", "atlatma", "etrafından dolaşma/dolanma" gibi anlamlarıyla kullanılıyor. –çev.

[464] Burada, el yazmasının on iki sayfası kayıp.

[465] "le pouvoir constituant qui était dans le temps passa dans la volonté humaine" (Fr.) – "Geçmişteki kurucu yetke insan iradesine geçti."

[466] Sarran ainé (Fr.) – (yaşça) büyük Sarran.

[467] une passion factice envers un être abstrait, une idée générale (Fr.) – "Soyut bir varlığa, genel bir fikre yöneltilen tutku."

[468] une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas"tan (Fr.) – "Zengin sınıfın, zengin olmayan sınıfları aldatırken kullandığı bir kandırmaca."

[469] Quel bonhomme (Fr.) – Ne dar kafa ama!

[470] Bir Fransız deyişinin değiştirilmiş hali: "Ils n'ont rient appris ni rien oubliè" [onlar hiçbir şey öğrenmediler ve hiçbir şeyi de unutmadılar] Bu söz, ilk kez telaffuz edildiği dönemde, Fransız Devrimi'nden hemen sonra, kralcılara yönelik olarak kullanılıyordu.

[472] "Macht", güç; "Mächtig," güç sahibi, kudretli ve "machen" yapmak, etmek anlamına geliyor. Ancak yukarıdaki cümle içindeki kullanımıyla –"nichts aus ... machen"– aldırış etmemek, önemsememek, umursamamak anlamına geliyor.

[473] bona fide (Lat.) – iyi niyetle, körü körüne.

[*70] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Aziz Sanço'nun bu saçmalığa varmasının nedeni, burjuva mülkiyetin hukuki, ideolojik ifadesini gerçek burjuva mülkiyet zannetmesi ve sonra da gerçekliğin bu illüzyonuna neden karşılık gelmediğini açıklayamamasıdır.

[475] Burada kullanılan "Kannegießer" terimi, Danimarkalı şair ve tarihçi Ludwig v. Holberg'in "Politik Bakraççı" komedisinde geçen, politik meselelerde ahkâm kesen bir bakraççı figüründen esinlenerek Alman diline geçen bir deyimdir; meyhane politikacısı, geveze, boşboğaz, ahkâm kesen kişi anlamına da gelir. –çev.

[476] Orijinal metinde, bilgililik, akıllılık, bilgelik, zekâ, cingözlük gibi anlamlara gelen "Gescheitheit" sözcüğünün Berlin şivesindeki söylenişi "Jescheitheit" kullanılıyor.

[477] Burada kullanılan "kommun" sözcüğü hem ortaklaşa, müşterek, genel, umumi hem de adi, bayağı, kaba anlamına gelmektedir. –çev.

[478] ad acta (Lat.) – dosyaya, zapta, kayda.

[479] capable de tout (Fr.) – her şeye yetenekli.

[480] car tel est bon plaisir (Fr.) – çünkü böyle münasip görüyor / Fransız kraliyet fermanlarının bitiş sözlerinin biraz değiştirilmiş hali.

[481] Tımar (Almancada Lehen, Fransızcada fief), Latincedeki feodum'la anlamdaştır ve feodal sistemin, feodalizmin esasını oluşturur ve beyin, prensin toprak mülkiyetini hizmet karşılığında tebaaya ödünç vermesi (kiralaması) ilkesine dayanır. –çev.

[483] en ambas posaderas (İsp.) – her iki kalçasını.

[484] ager publicus (Lat.) – Kamuya ait topraklar.

[485] Burada kelimi oyunu yapılıyor; Wechsel sözcüğü hem "değişim", "trampa", "tadilat" hem de "kambiyo senedi", "tahvil" anlamına gelmektedir.

[486] Pauperizm /Pauperismus (yoksulluk) – Kökü Latince olup, özellikle 19. yy'da sefalete ve toplumsal çalkantılara yol açan kitlesel yoksulluğu, sefaleti ifade eden bir kavramdır. –çev.

[487] Proles (Lat.) – Zürriyet, füru, soyun devamı, çocuklar ve torunlar.

[488] Thomas Robert Malthus, "An Essay on the Principle of Population"; Charles Marie Duchâtel, "De la charitè".

[489] İsaac Pinto, "Lettre sur la Jalouise du Commerce in Troité de la Circulation et du Crédit".

[490] Kendine ait olanı kullanma ve tüketme (aynı zamanda suistimal etme) hakkı.

[*71] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Modern mülkiyet ilişkilerini gerektiği gibi ifade eden daha ileri yasal sistemlerden, örneğin Medeni Hukuk'tan... "ölümümle bile sona ermeyen" ebedileştirilmiş kudretin medeni hukukta minimuma indirgendiğini ve çocukların yasal hisselerinin hukukun, özellikle de burjuva egemenliği koşullarındaki hukukun maddi temelinin tanınması olduğunu öğrenebilirdi. [Bu not yalnızca İngilizce metinde bulunmaktadır]

[491] İlk doğanın miras hakkı / Büyük evlat hakkı. –çev.

[493] Zoru zor yoluyla püskürtmek caizdir.

[494] Bu hak doğa tarafından belirlenir.

[495] Doğanın tüm canlılara öğretmiş olduğu bir hak.

[496] Registration Bill – Kayıt Yasa Tasarısı.

[497] Kuğu şövalyesi – Bir Kuzey Ren Vestfalya efsanesinin kahramanı olan şövalye. Bu efsaneye dayanarak Brandenburg prensi II. Friedrich 1440 yılında bir tarikat (kuğu şövalyesi tarikatı) kurarak Hohenzoller hanedanının yönetimi altında soylulara politik ve sosyal çıkarlar sağlamıştır. –çev.

[498] "bina vergisinde yoksul tarifesinin beş pound olarak belirlenmesi".

[499] shopkeeper – bakkal.

[500] El yazmasının bundan sonraki dört sayfası kayıp.

[501] privati – soyulmuş kimseler.

[502] lettres patentes – ihtira beratları.

[503] Vermögende (yetenekli, becerikli, ya da varlıklı kimse) ile Unvermögende (yeteneksiz, beceriksiz ya da varlıklı olmayan kimse) sözcükleriyle kelime oyunu yapılıyor

[504] Cervantes'in Don Kişot'unun, ikinci cildinin 41. bölümü kastediliyor.

[505] Cervantes'in Don Kişot'unda geçen bir kahraman.

[*72] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Modern dünyada işçilerin "kazıklanmasının" ve "dolandırılmasının" onların mülkiyetten yoksun olmalarından kaynaklandığını ve bu mülkiyet yoksunluğunun, Sanço'nun liberal burjuvalara atfettiği güvenceyle doğrudan çeliştiğini burada yine dikkate almamaktadır [...] liberal burjuvalar, toprak mülkiyetini parselleyerek herkese mülkiyet verdiklerini iddia ederler.

[507] extenso – genişçe, ayrıntılı.

[*73] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Daha baştan "anlaşmaya" varabilirlerdi. Bir "anlaşma"yı (bu ahlaki sözcüğü kullanmış olalım diye) ancak rekabetin mümkün kıldığı ve karşıt sınıf çıkarları nedeniyle, herkesin Sançocu bir "anlaşmaya" varmasının söz konusu olamayacağı, bilgemizin pek umurunda değil. Bu Alman filozofları zaten genelde kendi yerel sefilliklerini evrensel-tarihsel addederler; en kapsamlı tarihsel ilişkilere gelince de, meseleyi "anlaşma" yoluyla hal yoluna koymak için tek eksiğin kendi bilgelikleri olduğunu zannederler. Böylesi fantezilerle ne kadar yol alınabildiğini Sanço'muz örneğinde görüyoruz.

*74 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] "Onlar"ın kamusal bir fırın üzerine "anlaşmaya varması" gerekmiş. Söz konusu bu "onlar"ın, bu "herkes"in, her devirde ve farklı koşullar altında, farklı çıkarlara sahip farklı bireyler oldukları ise elbette yine Sanço'muzun hiç umurunda değil. Genel olarak da şimdiye kadarki tarihin tamamında bireyler, Alman filozoflarımızın sonradan ahkâm kesedurdukları bu zekâ fışkıran "bilgeliği" en başından edinmeme hatasına hep düştüler.

[510] Metinde schenken sözcüğüyle kelime oyunu yapılıyor. Vermek, sunmak, armağan etmek anlamlarına gelen schenken, farklı bir bağlam içinde bağışlamak, esirgemek vs. anlamına da gelebiliyor.

[511] cotton-lords (İng.) – pamuk kralları.

[513] "Vermögen" (isim) – malk-mülk, servet, varlık, güç, yetenek, nüfuz vb.; "vermögen" (fiil) – yapabilmek, edebilmek, muktedir olmak.

[514] id est (Lat.) – yani.

[*75] [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Öz ile görüngü arasındaki fark, Sanço'ya rağmen burada kendisini gösteriyor.

[516] Burada ve ilerleyen pasajlarda kullanılan "Erhebung" sözcüğü, ayaklanma, başkaldırma, kalkışma, isyan ve yükselme, yüceltme, çıkarma, araştırma gibi anlamlara gelir. Stirner bu sözcüğü her iki anlamda da kullanmaktadır. –çev.

[517] Asil kafalar aynı şekilde düşünür.

[518] İncil; Markos, 1:3.

[519] Stirner aynı kökten gelen üç sözcük kullanıyor: Einrichtung – düzenleme, kurum; ve aynı anlama gelen sich aufrichten ile sich emporrichten – başkaldırmak, ayağa dikilmek, yükselmek, yukarı çıkmak.

[520] Empörung – isyan, başkaldırı, ayaklanma, öfke; empor – yukarı, yukarıya doğru.

[521] Bruno Bauer ima ediliyor.

[522] Thomas Hobbes, "Elemente philosophica. De cive (proefatio ad lectores)".

[523] Anlamak için inanıyorum. (Bu söz Ortaçağ skolastiklerinden Canterburyli Anselm'e aittir.)

[524] Tanrı sevgidir.

[525] (Hıristiyan, hizmet eden) sevgi.

[526] (cinsel) aşk.

[527] Stirner'in kullandığı eş anlamlılarla kelime oyunu yapılıyor: Parvenu ([Fr.] türedi, zıpçıktı), Emporkömmling (türedi, zıpçıktı), Emporgekommener (kendisini yukarıya yükselten kişi), Empörer (isyancı).

*76 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Bu, herkesin kendisi için en iyi konuma gelmeye çalışması ve bunun dışında dünyanın gidişatını umursamaması halinde dünyada işlerin yoluna gireceği yolundaki geleneksel küçük burjuva ahlakıdır.

[529] tendances incendiaires (Fr.) – ihtilalci çabalar.

[530] Cela va à merveille – gidişat harika, mükemmel.

[531] İncil; Matta, 25:21.

[532] Ülkenin farklı bölgelerinde değişiklik arz eden eski bir Alman toprak ölçüsü. Tek koşumluk bir sabanla öğleden önce sürülebilen bir alana tekabül eden bu ölçü ortalama çeyrek ile yarım dönüme (2500-5000 m²) karşılık geliyordu. –çev.

[533] Harcama, gider, masraf.

[534] turnout (İng.) – iş bırakma, iş durdurma.

[535] Dévoûment (Fr.) – fedakârlık.

*77 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Fransa'da, Doğu Pomeranya'dan nispeten daha fazla üretim yapılıyor. Fransa'da Michel Cevalier'e göre [Cours d'Ekonomie politique fait au Collége de France], Fransa'nın toplam yıllık üretimi nüfusun arasında eşit olarak dağıtıldığında, kişi başına 97 frank düşer, bu da aile başına ...

[537] İncil; Mısır'dan Çıkış, 3:8.

[538] Milenyum – Bin yıl. Yuhanna vahyinde bahsedilen bin yıllık krallık.

[539] Propriétaire (Fr.) – mülkiyet sahibi; burada: toprak sahibi

[540] Tımar (Almancada Lehen, Fransızcada fief), Latincedeki feodum'la anlamdaştır ve feodal sistemin, feodalizmin esasını oluşturur ve beyin, prensin toprak mülkiyetini hizmetleri karşılığında tebaaya ödünç vermesi (kiralaması) ilkesine dayanır.

[541] moucharderie (Fr.) – gözetleme, ajanlık yapma.

[542] travail improductif (Fr.) – üretken olmayan emek, /iş.

[543] Georg Kuhlmann, "Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden" [Yeni dünya ya da yeryüzünde tinin imparatorluğu].

[544] this poor localized being (İng.)– bu belli bir yerle sınırlanmış zavallı varlık.

*78 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Sanço, ciddi söylemlerde bulunmaya niyeti olsaydı, iş bölümünü incelemesi gerekirdi. Akıllılık edip bundan kaçındı ve "Birlik"inin yararına istismar edebilmek için mevcut toplumsal iş bölümünü tereddütsüz benimsedi. Konunun daha ayrıntılı bir incelenmesinde kuşkusuz, iş bölümünün onu "kafadan çıkarıp atarak" ortadan kaldırılamayacağını görürdü. Filozofların "töz"e karşı mücadelesi ve iş bölümüne –töz hayaletini doğuran bu maddi temele– tümüyle ilgisiz kalmaları, bu kahramanların tek amaçlarının söylemleri yok etmek olduğunu ama asla bu söylemlere kaynaklık eden koşulları değiştirmek olmadığını kanıtlıyor sadece.

[546] Yetenek, nüfuz, güç, kudret, muktedir olmak, servet, mal mülk, araç, varlık(lar) anlamlarına gelen Vermögen sözcüğü ve onun türevleriyle kelime oyunu yapılıyor.

[547] l'argent n'a pas de maître (Fr.) – paranın efendisi yoktur.

[548] Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions (Fr.) – Borsada, iyi niyetlerin alım satımının yapıldığı bir yer bilmiyorum.

[549] knowledge is power (İng.) – bilgi güçtür.

[550] commerçants en masse (Fr.) – kitle halindeki tüccarları / tüccar kitlelerini.

[*79] Bkz. Die heilige Familie [Kutsal Aile], sf. 266.

[552] toute recherche de la paternité est interdite (Fr.) – Babalıkla ilgili her türlü araştırma yasaktır. "Code Napoleon"un (Fransız Medeni Kanun) 340. maddesinde yer alan ibare.

[553] Carl Maria Von Weber'in, metnini Friedrich Kind'in yazdığı "Der Freischütz" [Usta Avcı] operasında geçen evlilik şarkısından (III. perde, 4. sahne).

[554] Burada yaratılan birleşik kelimeyle "Staatsgläubiger" (Staat – devlet / gläubiger – alacaklı, dindar ya da iman eden, inanan, mümin) sözcük oyunu yapılıyor. –çev.

[555] malgré lui (Fr.) – kendine rağmen / iradesine rağmen.

[556] partout et toujours (Fr.)– her yerde ve daima.

[557] liberté individuelle (Fr.) – bireysel özgürlük.

[558] pouvoir public (Fr.) – kamusal yaptırım.

[559] ultima ratio (Lat.) – son çare.

[560] droits de l'homme (Fr.) – insan hakları.

[561] allegro marciale (İt.) – hızlı marş temposu.

[562] Greffe (Fr.) – Mahkeme kalemi.

[563] Yazarlar, Almancada hem "anlayış" hem de "itibar" anlamına da gelen "Ansehen" sözcüğünü kullanarak kelime oyunu yapıyorlar.

[564] tant mieux (Fr.) – o kadar iyi/daha da iyi.

[565] Heine'nin "Buch der Lieder" [Şarkılar Kitabı] isimli kitabındaki "Sonettenkranz an A.W. von Schlegel" [A.W. von Schlegel'e Soneler Çelengi].

[567] "Alles, was du vermagst, ist Dein Vermögen"; buradaki "vermagst", vermögen fiilinin çekilmiş halidir ve yapabilmek anlamına geliyor. İkinci isim kullanımı –"Vermögen"– ise servet anlamına geliyor. –çev.

[568] Anything is good to make money of (İng.) – Her türlü şeyden para kazanmak mümkün.

[569] Metinde "ehelicher" (evlilik) sözcüğünü kullanılırken, Stirner'in orijinal metninde bu sözcük "ehrlicher" (dürüst) olarak yer alıyor.

[570] exploitation de l'homme par l'homme (Fr.) – insanın insan tarafından sömürülmesi. Bakınız: Doctrine de Saint Simon. Exposition. Première annèe.

[571] Vermögen.

[572] Ütilitarizm –çev.

[573] İngiltere Bankası.

[574] Politik adalet.

[576] Goethe, Faust, 1. Teil, "Osterspaziergang" ("Paskalya Gezintisi").

[577] Humanus (Lat:. insani) – Goethe'nin tamamlanmamış şiiri "Die Geheimnisse"de (Sırlar) geçen bir karakter.

[578] Bire bir anlamı: Kendi hanesi için konuşma, burada: kendi çıkarı doğrultusunda konuşma.

*80 [El yazmasında üzeri çizili pasaj:] Ortaçağ'da hazlar katı bir biçimde sınıflandırılmıştı. Her zümre kendine özgü ayrı haz türlerine, ayrı haz alma tarzlarına sahipti. Soyluluk, mutlak haz ayrıcalığına sahip olan zümreyken burjuvazide şimdiden iş ile haz arasında bir ayrım mevcuttu ve haz işe tabi kılınmış durumdaydı. Serfler, salt çalışmakla yükümlendirilmiş olan sınıf son derece sınırlı ve az hazza sahipti. Şansı yaver gittikçe yaşayabildikleri, âdeta sözünü etmeye değmez bu hazlar, efendilerinin anlık ruh haline ve başka rastlantısal koşullara bağlıydı. – Burjuvazinin egemenliği altında hazlar, ait oldukları sınıfların biçimine göre şekillendi. Burjuvazinin hazları, bu sınıfın çeşitli gelişim evrelerinde ürettiği materyal doğrultusunda şekil değiştirdi ve hem bireyler eliyle hem de hazzın para kazancına tabi kılınmasının sürdürülmesiyle bugün de sahip olduğu sıkıcı niteliğe büründü. Proletaryanın hazları, bir yandan haz ihtiyacını en uç noktalara yükselten uzun çalışma saatleri nedeniyle, diğer yandan da proleterin ulaşabildiği hazların nicelik ve nitelik olarak sınırlandırılması nedeniyle bugünkü kaba biçimine büründü. Şimdiye dek var olan tüm zümre ve sınıfların hazlarının tamamı, genel olarak ya çocukça, yorucu ya da kaba olmak da zorundaydı, çünkü bunlar daima bireylerin tüm yaşam faaliyetinden, yaşamın gerçek içeriğinden kopuktu ve aslına bakılırsa anlamsız bir faaliyete görünüşte bir içerik, bir anlam kazandırılmasından ibaretti. Şimdiye kadar var olan hazların eleştirisini yapmak elbette ancak, burjuvazi ile proletarya arasındaki karşıtlık, şimdiye kadarki üretim ve ekonomik ilişki biçimini de eleştirmeye el verecek gelişkinliğe ulaştığında mümkün olabildi.

[581] jus utendi et abutendi (Lat.) – Kendine ait olanı kullanma ve tüketme (aynı zamanda suistimal etme) hakkı.

[582] Dürtü, itki, saik, sebep, dargınlık, kızgınlık anlamlarına gelen "Anstoß" sözcüğüyle kelime oyunu yapılıyor. Stein des Anstoßes – (bire bir karşılığı dürtü taşı, kızgınlık taşı vb.) kavga, anlaşmazlık, uyuşmazlık sebebi anlamında kullanılan bir deyim. Bu deyim kaynağını Eski Ahit'ten (Yeşaya 8, 14-15) alır.

[583] Eglog – kısa kır manzumesi, çoban türküsü.

[584] P.P. – praemissis praemittendis (Lat.) – Uygun unvanın, sanın önden varsayılmasıyla. Çoğunlukla mektupların hitap ve unvan kısmı yerine kullanılır. –çev.

[585] İncil; Mısır'dan Çıkış, 8:16-18.

[586] Her iki geniş kalçasına üç yüz kırbaç.

[587] Orijinal metinde kelime oyunu yapılıyor: Stirner tarafından çok sık kullanılan "Anstoß geben" terimi hem "bir dürtü vermek", hem de "bıktırmak" anlamlarına geliyor.

588

Suskunluğa gömülsün, bilge Yunanlı ataların,

Truva'nın evlatlarının açık denizlerde başardıkları;

İskender'lerin, Trajan'ların kollarıyla kazandığı

zaferlerin şanından bahsedilmesin...

eski zamanların ilham perisinin methettikleri duyulmasın

başka, daha büyük görkemler karşısında!

Ve siz, bakireleri Spree'nin ...

Bana öyle bir coşku ödünç verin ki sesi muazzam olsun

Kaba kavalın ya da kamışın sesine benzemesin,

hayır, yürekleri ateşleyen, damarlardaki kanı coşturan

tubanın çaldığı mağrur savaş şarkısı gibi çınlasın...

(Bu ve aşağıdaki alıntılar, Luis de Comoẽs'in "Luisada"sından)

[589] Marx ve Engels, orijinaldeki Tagus yerine, Berlin'in içinden geçen "Spree" nehrinin ismini kullanıyor.

[590] insan gücü tarafından hiç gerçekleştirilmemiş

591

... kurdu

yeni bir krallık... uzak diyarlarda.

592

– Ağaçta yeni filizlenmiş narin sürgündür

İsa'nın herkesten önce yüzünü döndüğü

küçük Hıristiyanlık her daim boy versin diye

kesin umut yıldızı olmaya seçildi.

[*81] Karşılaştırınız: Camoēs; "Luisadas" 1, 1-7.

[595] Tout comme chez nous (Fr.) – Tıpkı bizde olduğu gibi.

Nolant de Fatouville'nin "Arlequin, empereur dans la lune" isimli komedisindeki bir sözün değiştirilmiş hali: "Tout comme ici" (tıpkı burada olduğu gibi), Harlequin'in ayda hayat hakkındaki uydurmalarını dinleyen insanların verdikleri beylik karşılık.

[596] malgré eux (Fr.) – iradelerine rağmen.

[598] Kyrie eleison – "Tanrım, sen acı". Katolik kilise müziğinde Missa'nın bölümlerinden biri içinde yer alan yinelemeli kısım.

[599] Hallelujah! – Tanrıya şükür!

[600] tertium comparationis (Lat.) – kıyaslama noktası.

*82 [El yazmasında üzeri çizili pasajı:] "Kutsal"dan başka hiçbir şeyi dikkate almayan Sanço, bireylerin ihtiyaçları nedeniyle bir araya geldikleri ve üretici güçlerin şimdiye kadarki gelişiminin bir kesimin diğer kesim üzerindeki egemenliğini gerektirdiği gerçeği üzerine kafa yormamıza gerek yok. [Bu not yalnızca İngilizce metinde bulunuyor]

[602] Goethe, Faust, 1. Bölüm, I. "Studierzimmerszene" [I. Çalışma odası sahnesi].

[605] dévoûment (Fr.) – fedakârlık.

[606] tertium comparationis (Lat.) – kıyaslama noktası.

[607] id est (Lat.) – yani.

[608] Burada kullanılan "Kannegießer" terimi, Danimarkalı şair ve tarihçi Ludwig v. Holberg'in "Politik Bakraççı" komedisinde geçen, politik meselelerde ahkâm kesen bir bakraççı figüründen esinlenerek Alman diline geçen bir deyimdir; meyhane politikacısı, geveze, boşboğaz, ahkâm kesen kişi anlamına da gelir –çev.

[609] "Ancak, her monad ister istemez diğer bütün monadlardan farklıdır; çünkü doğada birbiriyle tamamen örtüşen iki şey asla yoktur."

[610] Mezmur – Eski Ahit'te yer alan Mezmurlar bölümünden her biri, ilahi formunda şiir, yakarış.

[611] Stirner'in karısı Marie Dähnhardt ima ediliyor.

[612] İnsanın dilediği gibi.

[613] ecclesia militans (Lat.) – Militan kilise. (Hıristiyan inancına göre şu anda yaşamakta olan Hıristiyanların kilisesi.)

[614] ecclesia triumphans (Lat.) – Muzaffer kilise. (Hıristiyan inancına göre cennetteki Hıristiyan ölmüşlerin kilisesi.)

[615] qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule (Fr.) – Vezirlikten rezilliğe yalnızca bir adım vardır. (Napolyon tarafından sıkça kullanılan bir ifade).

[616] Jül Sezar'ın Commentarii de bell Gallico'suna göndermede bulunuluyor. (Yazar orada kendisinden üçüncü şahıs olarak bahsetmektedir.)

[617] malgré lui (Fr.) – iradesine rağmen/ kendisine rağmen.

[618] vulgo (Lat.) – günlük dilde.

[619] El yazmasında, eğitimli anlamına gelen "gebildet" sözcüğü Berlin lehçesindeki söylenişiyle (jebildet) kullanılmaktadır.

[620] Old merry and young sorry England (İng.) – neşeli yaşlı İngiltere ve kederli genç İngiltere.

[621] chaise percée (Fr.) – lazımlıklı sandalye.

[622] Burada bir sözcük oyunu söz konusu. Metinde kullanılan "Eselsbrücke" (eşek köprüsü) terimi, bir bilim alanında, sınırlı yetkinlikte kimselerin aşamadığı eşik anlamına geldiği gibi; öğrenmede, bilginin temeline inme ya da düşünme zahmetine katlanmamak için kolaylaştırıcı/ezberletici olarak kullanılan bir nevi anahtar sözcük ya da sözcük dizilimlerini de ifade eder. –çev.

[623] ce n'est pas ça ce n'est pas ça! (Fr.) – bu değil, bu değil!

[*83] Meister Kuonrat von Wurzeburc, Diu guldin Smitte, dize 143.

624

dipsiz dünyanın

ciğer denizinde sürüklenir [157]

625

Cesur savaşçı

Yüce gönüllü önder

Heybetli şövalye

Şöhretli Paladin

Daima sadık Hıristiyan

Afrika'nın talihli Amirali

İskenderiye'nin yüce Kralı

Berberistan'ın Yargıcı

Mısır'ın Sid'i

Kudüs'ün Marabutu ve Sultanı.

(Calderón, La puenta de Mantible, 1. perde. "El siempre fiel Cristiano [daima sadık Hıristiyan] sözleri Marx ve Engels tarafından eklenmiştir.)

[626] mandarin – Eski Çin İmaparatorluğu'nda yüksek rütbeli devlet memuru.

[628] Voilà (Fr.) – İşte!

[629] Noli me tangere! (Lat.) – Dokunma bana!

[630] vulgo (Lat.) – günlük dilde.

[631] roman philosophique (Fr.) – felsefi roman.

[632] Ma ligne droite – Benim doğru yolum.

[633] sub specie aeterni (Lat.) – ebediyet bakış açısıyla

[634] oisif (Fr.) – aylak.

[635] travailleur (Fr.) – işçiler.

[636] Schock (Alm.) – Eski bir Alman nicelik terimi. Tarihsel süreç içinde ve coğrafik bölgelere göre miktarı değişiklikler gösterse de en yaygın olarak 60 adetlik bir niceliği ifade eder. –çev.

[637] tous frères, tous amis (Fr.) – bütün kardeşler, bütün dostlar.

[638] Bu pasajda kullanılan "Vermögen" sözcüğü, yetenek, meleke, güç ya da zenginlik, servet, mülkiyet anlamlarına gelir.

[639] sub specie aeterni (Lat.) – ebediyet bakış açısıyla.

[640] l'or n'est qu'une chimère (Fr.) – Altın sadece bir hayaldir. Giacomo Meyerbeer'in "Robert le Diable" operasından (Librettosu Eugène Scribe ve Germain Delavigne tarafından yazıldı).

[641] terra, aqua, aere et igni interdicti sumus (Lat.) – Toprak, su, hava ve ateşten mahrum edildik.

[642] aere et aqua interdicti (Lat.) – havadan ve sudan mahrum.

[643] Kohezyon – Katı veya sıvı bir madde içinde molekülleri bir arada tutan güç. –çev.

[644] Karşılaştırınız: İncil; Matta, 6:28, 26.

[645] bellum omnium contra omnes (Lat.) – herkesin herkese karşı savaşı.

[646] yeniden düzenlenmiş.

[647] Vice versa (Lat.) –ve tersi.

[648] égalité, solidarité, unité des intérêts (Fr.) – Eşitlik, dayanışma, çıkarların birliği.

[649] libre dévelopment de toutes les facultés (Fr.) – tüm yeteneklerin özgür gelişimi.

[650] travail répugnant (Fr.) – itici çalışma.

[651] travail attrayant (Fr.) – çekici çalışma.

[652] Bakınız: İncil; Matta, 16:18.

[653] cantique allégorique hébráique et mystique (Fr.) – İbranice ve mistik alegorik methiye. Evariste Parny, "La guerre de dieux" [Tanrıların Savaşı].

[654] Rhadamantys – Yunan mitolojisinden acımasız bir yargıç.

[655] krizalit – Tam metamorfoz gösteren böceklerde, koruyucu bir kılıfla çevrili pupaya verilen ad. –çev.

[656] épicier – bakkal.

[657] nihilim album (Lat.) – beyaz hiçlik.

[658] Friedrich Schiller, "Die Räuber", V. Perde, 2. Sahne.

[659] contrat social (Fr.) – toplum sözleşmesi.

[660] sensüalistler. –çev.

[661] "Amerikan bağımsızlık hareketinin bir askeri olarak Washington'un komutası altında görev yaptı... Savaşın kendisi beni ilgilendirmiyor, aksine yalnızca ve yalnızca bu savaşın amacıyla yakından ilgileniyorum ve bu ilgi, savaşın zorluklarına yakınmadan katlanmamı sağladı."

[662] á la paix (Fr.) – barıştan sonra.

[663] States General – Hollanda'nın ya da 1579-1795 yılları arasındaki ismiyle Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti'nin yürütme ve yasama organı. Mecliste ticaret burjuvazisi egemen durumdaydı.

[664] poursuivi – kovalamak, peşine düşmek, takip etmek.

[665] "Altı yıl sonra İspanya Hükûmetine Madrid ile deniz arasında, gemilerin seyredebileceği bir bağlantı kuracak bir kanalın planını sundu."

[666] "İspanya Hükûmeti Madrid'i denize bağlayacak bir kanal inşa etmeye girişmişti. Hükûmet gerekli işgücünden ve mali kaynaklardan yoksun olduğu için bu girişim durma noktasına gelmişti. Bugün maliye bakanı olan Cabarrus kontu ile irtibata geçtim; ve hükûmete aşağıdaki planı sunduk."

[667] "Paris'e döndükten sonra, faaliyetinin yönünü spekülasyonlara çevirdi ve millî mülklerle spekülasyonlarda bulundu." ("sur" çoğu bağlamlarla birlikte "üzerine" diye çevrilir.)

[668] Pair – Fransa'nın yüksek soylular sınıfının üyesi.

[669] Grande – İspanya'nın yüksek soylular sınıfının üyesi.

[670] "İnsanlığın lideri olarak hareket edecek insanları görevlendirme gücü herkesin elinde olmalı."

[671] propriétaires – mülk sahipleri.

[672] tout le monde – herkes.

[673] En kalabalık ve en yoksul sınıf.

[674] savants (Fr.) – Eğitimli insanlar, âlimler.

[675] artistes (Fr.) – sanatçılar.

[676] Eşitlik sloganı etrafında toplanan geri kalan tüm insanlar.

[677] surplus (Fr.) – geriye kalanlar, kalanlar.

[678] "Kadınların imza atmalarına izin verilecek, onları atamak mümkün olacak".

[679] travailleurs (Fr.) – işçiler.

[680] catéchisme (Fr.) – ilmihal.

[681] "Tüm insanlar çalışacak."

[682] "Eğer onun beyni"... "çalışmaya uygun değilse, elleriyle çalışmak zorunda kalacak; zira Newton bu gezegende, atölyelerde kasten aylak aylak oturan işçilere şüphesiz göz yummayacaktır."

[683] Ex offico (Lat.) – görev icabı.

[684] Classes féodale, intermédiaire et industrielle (Fr.) – Feodal, orta ve sınai sınıflar.[188]

[685] Tout par l'industrie, tout pour elle (Fr.) – Her şey sanayi sayesinde, her şey sanayi için.

[686] peuple (Fr.) – halk.

[687] fabrikatörler ve tüccarlar.

[688] Politik ekonomi tarihi.

[689] Briefe und Studien [Mektuplar ve İncelemeler], Grün'ün Die soziale Bewegung in Frankreich [Fransa'da toplumsal hareket] isimli kitabının alt başlığıdır.

[690] Nouveau christianisme (Fr.) – Yeni Hıristiyanlık.

[691] Bkz: Bazard, "Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1829" [Saint-Simon'un öğretisi. Tefsir. Yıl bir. 1829], Brüksel 1831.

[692] 1830.

[693] "Gerçekten her şeyi kapsayan kilise doğacak... her şeyi kapsayan kilise, dünyevi olduğu kadar tinsel olana da hükmedecek... bilim kutsaldır, sanayi kutsaldır... ve tüm mülkler kilise mülküdür, her meslek de tinsel bir mevki, toplumsal hiyerarşide bir mertebe olacak. – "Herkese yeteneğine göre, her yeteneğe çalışmasına göre."

[694] Capacité (Fr.) – yetenek, kabiliyet.

[695] "...sonraki günlerde 'Globe', 'Saint-Simon Doktrinin Yayın Organı' alt başlığıyla çıktı. Bu alt başlık baş sayfada şöyle özetleniyordu:

Din

Bilim Sanayi

Her şeyi kapsayan Birlik"

[696] "Bu belgenin ifade biçimine ve oldukça ılımlı taleplerine bakıldığında, belgenin yazılmasında meslektaşından ziyade daha çok Bazard'ın inisiyatifinin söz konusu olduğu kolaylıkla görülür."

[697] "Dupin ve Mauguin beyler, kürsüden doğru mal ve kadın ortaklığını vaaz eden bir tarikatı hedef gösterdiler."

[698] Michel Cavalier, "Cours d'Ecomomie politique fait au Collége de France". [Collége de France'da verilmiş politik ekonomi dersleri].

[699] İki Dünya Dergisi.

700

İncil; Matta, 25: 15-30.

İncil; Luka, 19: 13-26.

[701] "Politik ekonominin ve ticaret tartışmasının kaynağı".

[702] travail répugnant (Fr.) – itici, gönülsüz çalışma.

[703] travail attrayant (Fr.) – çekici çalışma.

[704] Komedon – siyah başlı sivilce –çev.

[706] Karl Grün, "Politik und Socialismus" [Politika ve Sosyalizm].

[707] Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" başlıklı makalesi.

[708] plus ou moins (Fr.) – az çok; aşağı yukarı.

[709] Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste? (Fr.) – Dinleyin, dinleyin! O komünist değil miydi?

[710] malgré eux (Fr.) – iradelerine rağmen.

[711] Voilà mon communiste tout trouvé! (Fr.) – İşte, komünistimizi suçüstü yakaladık!

[712] Yehuda – Demir çağında İsrailoğulları tarafından kurulan Yehuda krallığının bulunduğu bölge. –çev.

[713] Pratoloji veya Patristik – İlk Kilise Babaları olarak bilinen erken dönem Hıristiyan yazarları konu alan teolojinin bir alt disiplinidir. İsmi Latince "baba" anlamına gelen *pater* sözcüğünden türemiştir. İncelediği zaman dilimi genellikle Yeni Ahit zamanlarının sonundan, yaklaşık MÖ. 2. yüzyıl, 8. yüzyıl dolaylarına kadardır.

[714] "Siz, topluluk düşmanları; onun yalnızca birkaç değersiz ve önemsiz görüşten menkul olduğunu iddia ediyorsunuz. Pekâlâ, o halde gözlerinizin önünde tarihe ve tüm filozoflara danışacağım: Dinleyin! Sizlere mal ortaklığını pratiğe geçiren ya da geçirmiş birçok kadim milletten söz ederek oyalanmayacağım! Keza, İbranilerde de oyalanmayacağım... Mısırlı rahiplerde, Minos'ta ... Likurgus ve Pisagor'da da öyle... Sizlere, biri Çin'de diğeri Pers ülkesinde bu ilkeyi ilan etmiş olan Konfüçyüs ve Zerdüşt'ten de bahsetmeyeceğim."

[715] Grün'de: sızlatmalıydı.

[716] Sivil hükûmet üzerine iki inceleme.

[717] "Ama burada, hayranlık uyandırıcı eseri *Civil Gouvernment*'de şunları söyleyen Locke'u görüyoruz: 'İhtiyaçlarından fazlasına sahip olan kişi aklın ve asıl adaletin sınırlarını aşmış ve *başkalarının mülkünü gasp etmiş* demektir. Her *aşırılık gasptır* ve muhtaçları görmek varlıklıların vicdanlarını sızlatmalıydı. Siz lüks ve sefahat içinde yaşayan yozlaşmış insanlar. En temel yaşamsal ihtiyaçlarını bile karşılayamayan bedbahtların günün birinde *insan haklarını gerçekten öğrenecekler* diye tir tir titriyorsunuz.' Yine onun (Locke'un) şöyle dediğini duyuyoruz: 'Sahtekârlık, yolsuzluk, aç gözlülük, bir tarafta zenginliğin yanına sefaleti, diğer tarafta tüm acıları sefaletin yanına yığarak, insan soyunun talihsizliğini oluşturan mülkiyet eşitsizliğini doğurdu.' Bu nedenle, filozoflar parayı insan faaliyetinin en *ölümcül* icatlarından biri olarak görmek zorundadır."

[718] "Almanya'da doğal hukuk profesörü, Stockholm ve Berlin'de de Danıştay üyesi olan; kendi doğal ve uluslararası hukukunda Hobbes'un ve Grotius'un mutlak Monarşi öğretisini çürüten; doğal eşitliği, kardeşliği ve doğal mal ortaklığını savunan, mülkiyetin insani bir kurum olduğunu kabul eden, herkese, özellikle de işçilere kalıcı, bölünmemiş ya da bölünmüş bir mülkiyet sağlamak için mülkiyetin genelin rıza gösterdiği bir bölüşüme dayandığını ve dolayısıyla mevcut servet eşitsizliğinin, (...) yalnızca *zenginlerin küstahlığı ve yoksulların korkaklığı aracılığıyla diğer eşitsizlikleri* beraberinde getiren *bir adaletsizlik* olduğunu söyleyen Baron von *Puffendorff*'u dinleyin.

Peki, Meaux piskoposu Bossuet, Fransa veliahtının öğretmeni ünlü Bossuet de, veliahtın dersleri için kaleme aldığı '*Kitabı Mukaddesten Çıkarsanan Siyaset*'te, hükûmetler olmasaydı yeryüzünün ve tüm malların tıpkı hava ve ışık gibi insanların *ortak* malı olduğunu; doğanın ilk yasasına göre kimsenin *herhangi bir şey* üzerinde özel bir hakkı olmadığını; *her şeyin herkese ait olduğunu*, ve mülkiyetin ancak burjuva hükûmetten doğduğunu tespit etmiyor mu?"

[719] "Şimdi ölümsüz *'Toplum Sözleşmesi'*nin yazarı *Rousseau*'ya kulak verelim... Dinleyin: 'İnsanlar hak bakımından eşittir. Doğa tüm malları ortak kılmıştır... Bölüşüm durumunda her birine düşen pay kendi mülkiyeti olacaktır. Her halükârda, tüm mülklerin yegâne sahibi toplumdur.' Şunu da dinleyin: '... buradan, toplumsal durumun ancak herkes bir şeylere sahip olması ve kimsenin fazla şeylere sahip olmaması halinde insanların yararına olduğu sonucu çıkar.'

'Dinleyin, bir de Rousseau'nun '*Politik Ekonomi*'sinde dediklerine kulak verelim: 'Yoksulları savunmak ve zenginleri dizginlemek zorunda kalınıyorsa, en büyük musibet zaten gerçekleşmiş demektir vs."

[720] "Kral, sarayda bir tek kendisinin ve bakanının (Turgot) halk dostu olduğunu açıklarken, halk onu hayır dualarına boğarken, filozoflar ona övgüler yağdırırken, Voltaire ölmeden önce halka o kadar çok iyilik eden kararnamelere imza atan eli öpmek isterken, bu sırada aristokrasi ona karşı komplo düzenliyor, hatta büyük bir açlık ve ayaklanmalar örgütlüyordu. Aristokrasi entrika ve itiraflarıyla, Paris salonlarını reformatöre karşı kışkırtmayı başardı ve XVI. Louis'in, erdemli bakanı azletmek zorunda bırakarak sonunu getirdi; oysa ki o onu kurtarırdı." – "Gelin Turgot'a; baron olan, ihmalleri düzeltmek isteyen, bir dolu reformu hayata geçiren, yeni bir dil getirmek isteyen ve basın özgürlüğünü güvence altına almak için bir ev tipi matbaanın icadı üzerinde çalışan XVI. Louis'in hükûmetinin ilk yılındaki bakanına dönelim."

[721] Prévôt (Fr.) – başkan.

[722] Écoutez le fameux Mirabeau! (Fr.) – Ünlü Mirabeau'yu dinleyin!

[723] Code Napoléon (Fr.) – Napolyon yasaları.

[724] code de la communauté (Fr.) – Topluluk (kamu) yasaları.

[725] "*Condorcet*'in Berlin Akademisi'ne verdiği yanıtta iddia ettiklerini dinleyin: '... Yani, sadece kurumlar kötü olduğu için halk bu kadar sıklıkla ilkesel olarak bir parça hırsızlığa eğilimli oluyor.' – Kendi gazetesi 'Sosyal Eğitim'de ne dediğine kulak verin... büyük kapitalistlere bile göz yumuyor..." – Jironden liderlerden biri olan filozof Condorcet'in, 6 Temmuz 1792'de Yasama Meclisi'nin kürsüsünde söylediklerini dinleyin: 'Üç Fransız prensinin (XVIII. Lous, X. Charles ve Condé prensi) mülklerinin derhal satışa sunulması kararını alın... bunların tutarı yaklaşık 100 milyondur ve bunu yaptığınızda bu üç prensin yerine yüz bin yurttaş kazanmış olursunuz... eğitimi ve kamu yardımı *düzenlemeleri* örgütleyin.' – Bir de Condorcet tarafından hazırlanan eğitim planına dair Kamu Eğitimi Komitesi'*nin* 20 Nisan 1792'de Yasama Meclisi'ne sunduğu raporu dinleyin: 'Kamu eğitimi her bireye kendi ihtiyaçlarını karşılayacak araçları sunmalıdır... Ulusal eğitimin ilk hedefi bu olmalıdır ve bu bakış açısından bu, siyasi erkin adaletinin bir yükümlülüğüdür."

[726] divide et impera (Lat.) – böl ve yönet.

[727] En vogue (Fr.) – revaçta olmak, moda.

[728] Vorwärts'te çıkan "Auszüge aus Morelly's'Code de la Nature'" [Morelly'nin 'Doğa Yasası' eserinden parçalar] başlıklı bir makale.

[729] "Çıkar, kalpleri soysuzlaştırır ve en sevgili bağlarımıza acılık katarak onları ağır zincirlere dönüştürür; ki bizde eşler, bunlardan aynı zamanda kendilerinden de nefret ederek nefret ederler."

[730] "Ruhumuz öyle dehşetli bir susuzlukla kavrulur ki, susuzluğunu gidermek için *kendini boğar*."

[731] "Kendilerinde ahlakı düzenleme ve yasalar dikte etmeye kalkma hakkı görenler" vs.

[732] Avis aux Philosophes! (Fr.) – Filozoflara uyarı!

[733] en bagatelle (Fr.) – önemsiz şey.

[734] dialectique sérielle (Fr.) – seriler [diziler] diyalektiği.

[735] captatio benevolentiae (Lat.) – [kibirli bir yazınsal] popülerlik kazanma çabası.

[736] Makrobiotik – Makrobiotik kelimesi, Yunanca "makro" (geniş, büyük, uzun, büyüklük kavramı) ve "bios" (yaşam) kelimelerinden türetilmiştir. Sağlıklı yaşama götüren bir beslenme ve yaşam biçimidir. Makrobiotikle ilgili ilk kayıtlara Hipokrat'ın yazılarında rastlanır. Heradot, Aristo, Galen ve diğer bazı klasik dönem yazarları uzun ve sağlıklı yaşamı desteleyen dengeli beslenmeyi içeren yaşam stilini tanımlarken Makrobiotik kelimesini kullanırlar. –çev.

[737] Burada bir sözcük oyunu söz konusu. Metinde kullanılan "Eselsbrücke" (eşek köprüsü) terimi, bir bilim alanında, sınırlı yetkinlikte kimselerin aşamadığı eşik anlamına geldiği gibi; öğrenmede, bilginin temeline inme ya da düşünme zahmetine katlanmamak için kolaylaştırıcı/ezberletici olarak kullanılan bir nevi anahtar sözcük ya da sözcük dizilerini de ifade eder. –çev.

[738] "Güzel manzara" [schöne Gegend] sözünün alındığı öyküde oğlunu Leipzig muharebesinde yitirmiş bir anneyi teselli etmeye çalışan bir kadın şöyle demektedir: "Ama gerçekten de güzel bir manzaraydı."

[739] Les attractions sont proportionelles aux Destinées (Fr.) – Eğilimler yazgıyla doğru orantılıdır.[204]

[740] ad majorem Dei gloriam (Lat.) – Tanrının daha da yüce şanı adına.

[*84] Yayınlanmamış bir konuşmasında peygamberimiz bunu üstelik açıkça dile getirmiştir.

[742] Samanyolu'nun Almanca karşılığı bire bir çeviriyle Süt Yolu'dur (Milchstrasse) ve cümledeki betimleme buna uygun okunmalıdır. –çev.

[743] Bu terim 14 Ekim 1842 tarihinde IV. Friedrich Wilhelm tarafından yürürlüğe sokulan bir kanun hükmünde kararnamede kullanılmaktadır.

[744] Çeruskerler – ilkçağda bugünkü Almanya'nın Aşağı Saksonya eyaletinde yaşamış olan bir kabiledir. –çev.

[745] mode simple (Fr.) – basit biçim.

[746] Alman halk şarkısı "Wenn ich ein Vöglein wär"den [Bir kuş olsaydım] bir dize.

[747] Weser – Kuzeybatı Almanya'nın Hessen Kuzey Ren Vestfalya, Aşağı Saksonya ve Bremen eyaletlerinden geçen bir nehir.

[748] mode composé (Fr.) – bileşik biçim.

[749] mode simplicissimus (Fr.) – en basit biçim.

[750] soi-disant (Fr.) – sözümona, sözde.

[751] beatus ille qui procus negatiis (Lat.) – Ticari işlerden uzak kalabilene ne mutlu. (Horatius, Epodes II, Dize I.)

[752] Batavia (Lat.) – Hollanda. –çev.

[753] Triebfeder [zemberek, dürtü, itici güç] ve Schreibfeder [divit] sözcüklerinin ses benzerliğiyle kelime oyunu yapılıyor.

[754] Le Charivari – Paris'te 1832-1937 yılları arasında yayınlanan, 4 sayfalık mizah dergisi/bülteni. 1926'ya dek günlük çıkan dergi, bu tarihten sonra 1937'ye değin haftalık olarak yayınlandı. –çev.

[755] commerçant (Fr.) – tüccar.

[756] tout bonnement (Fr.) – teklifsizce, doğrudan doğruya.

[757] o sancta simplicitas! (Lat.) – ah kutsal saflık!

[758] quand même (Fr.) – her şeye rağmen.

[759] conservateurs bornés (Fr.) – kemikleşmiş muhafazakârlar.

[760] conservateurs progressifs (Fr.) – ilerici muhafazakârlar.

[761] bona fide (Lat.) – iyi niyetle, körü körüne.

[762] cela sent la forêt teutobourgienne d'une lieue! (Fr.) – Teutobourg Ormanının kokusu bir mil öteden geliyor!

[763] libre échange (Fr.) – serbest ticaret.

[764] tout ce qu'il y a de plus compose en Allemagne (Fr.) – Almanya'da daha da bileşik olan her ne varsa odur.

[765] au contraire (Fr.) – tersine, aksine.

[766] Transzendenz – aşkınlık, deney üstülük. –çev.

[767] Friedrich Engels, "Nazımda ve Nesirde Alman Sosyalizmi". (Marx-Engels Werke [Eserler / Almanca baskı]; cilt 4, sf. 228-229)

[768] "Gesellschaftsspiegel" [Toplumun Aynası] dergisi ima ediliyor.

[769] Friedrich Schnake'nin Volks-Tribun gazetesi hakkındaki bir notu.

[770] Bärenmajor – "Bären-major" [Ayılar-büyük/binbaşı] Latince'de büyük anlamına gelen "Major" sözcüğü Almanca'da binbaşı anlamına da gelmektedir.

[771] Karşılaştırma için bakınız: İncil; Efesliler, 6:11, 14, 15.

[772] Pyramidler Savaşı'ndan önce, 21 Temmuz 1798'de Napolyon Bonaparte'ın ordusuna yaptığı konuşma ironik biçimde değiştirilerek aktarılıyor: "Askerler, bu piramitlerin tepesinden kırk yüzyıl size bakıyor."

[773] I. Napolyon'un Austerlitz Savaşı'ndan önceki sözleri.

[774] Bowlinggreen (İng.) – çim saha.

[776] "Sächsische Zustände" – Saksonya'nın Halleri.

[777] Burada ve aşağıda kullanılan "Windspiel" sözcüğü ile kelime oyunu yapılıyor. "Windspiel" hem tazı hem de mobili anlamına gelmektedir. [Mobili – genellikle bir yere asılmış olan ve küçücük bir esinti ya da sarsıntıyla hareket eden süs eşyası] –çev.

[778] equitable adjustment (İng.) – adil düzenleme.

[779] bon plaisir (Fr.) – iyi niyet, keyfiyet, irade.

[780] bonhomie (Fr.) – safdillik, avanaklık.

[781] Burada kullanılan "Konstitution" sözcüğü anayasa anlamına geldiği gibi bünye anlamına da geliyor. –çev.

[782] Epicier (Fr.) – aktar, bakkal.

[783] Pauvre petit bonhomme! (Fr.) – Zavallı küçük adam!

[784] Engels, derginin editörün ismine gönderme yaparak "Schlüsselblumen" [çuhaçiçekleri] sözcüğünü kullanıyor.

[785] Küçük köpek [Canis Minor ] – Orion'un doğusundaki bir yıldız kümesidir.

[786] İncil; Yuhanna, 2; 1-10.

[787] İncil, agy.

[788] Helotlar – Sparta uygarlığında kamuya ait köle sınıfı. –çev.

[789] lâche (Fr.) – ödlek.

[790] pia desideria (Lat.) – gerçekleşmesi imkânsız istek, olmayacak duaya amin.

[791] Burada kullanılan "Pflugschar" [saban demiri] sözcüğü hem İncil'e (Yeşaya 2, 4) hem de sabanla üretim yapan insanlığa (Pflug [saban]- Schar [insan kalabalığı/yığını]) gönderme yapmaktadır. –çev.

[792] Ama ne yazık ki umduğunu bulamadı.

[793] farouch (Fr.) – vahşi.

[794] ventrus (Fr.) – Şiş göbekler.

[795] Ninova – Dicle Nehri'nin batı kıyısında, bugünkü Musul kentinin yanı başında bulunan ve bir dönem Asur devletine başkentlik yapan bir Antikçağ kentidir. Yunus peygamberin Ninova'nın yıkılacağı kehanetinde bulunması için bakınız: İncil; Yunus, 2:1-10; 3:1-4. (Burada Seine-Ninova ile Seine nehrinin kıyısındaki Paris kastediliyor.)

[796] bon bourgeois du marais (Fr.) – iyi niyetli dar kafalı.

[797] "Žiška" [Şarkılar] (Çekçe) – Alfred Meissner'in bir eseri.

[798] Wilhelm Gerhard'ın "Matrose" [Tayfalar] adlı şiirinden.

[799] Ophiuchus [Yılancı] – bir takımyıldız.

[800] studiosus juris ya da cameralium (Lat.) – Hukuk ya da kamu yönetimi öğrencisi.

[801] Grisette (Fr.) – Yoksul sınıflardan, kendi geçimlerini çoğu zaman temizlikçilik, terzilik, çiçekçilik yaparak kazanan, bekar erkeklerin ev işlerine de bakan ve dolayısıyla onların metresleri gözüyle bakılan Parisli genç kızlar.

[802] Couleur (Fr.) – Renk, renk tonu, çeşit, tür.

[803] Samanyolu yani Süt Yolu [Milchstrasse] –çev.

[804] Schiller'in "Die Kindesmörderin" [Evlat katili (kadın)] adlı şiirinden.

[805] Neuhaus.

[806] Aşağıdaki alıntılar Schweitzer'in "Die Parole" [Şiar] ve "Leipzig" isimli şiirlerinden.

[807] Hermann ismi "Heer" [ordu] ve "Mann" [erkek, er] bileşiminden gelmektedir. –çev.

[808] Çeruskerler – ilkçağda bugünkü Almanya'nın Aşağı Saksonya Eyaleti'nde yaşamış olan bir kabiledir. –çev.

[809] Ter (Fr.) – üç kez.

[810] Bakınız: Shakespeare, "Trıilus and Cressido", III. Perde, 3. Sahne.

[811] Hermann Püttmann'ın "Albüm"ünde yer alan "Johann Hiller" adlı şiiri.

[812] Hermann Püttmann'ın "Albüm"ünde yer alan "Friedhofs Idyllen" [Mezarlık idilleri] şiiri.

[813] Hermann Püttmann'ın "Albüm"ünde yer alan "Trotz des Proletarier" [Proleterin İtirazı].

[814] Engels'in 1888'de yayına hazırladığı metin.

[815] Bu notlar, Marx'ın içinde "1. ad Feuerbach" başlıklı 11 tezin bulunduğu not defterinin 16. sayfasında yer alıyor.

[816] Bu notlar, Marx'ın içinde "1. ad Feuerbach" başlıklı 11 tezin bulunduğu not defterinin 22. ve 23. sayfalarında yer alıyor.

[817] Bu notlar, Marx'ın içinde "1. ad Feuerbach" başlıklı 11 tezin bulunduğu not defterinin 51. sayfasında yer alıyor.

[818] Bu notlar, "I. Feuerbach" el yazmalarının son iki sayfasında bulunuyor.

[*85] [Marx'ın kenar notu:] Antik devlette, feodalizmde ve mutlak monarşide görüldüğü biçimiyle "ortaklaşalık"a; bu bağa özellikle dinsel (katolik) tasavvurlar karşılık gelir.

[820] Karşılaştırma için bakınız: Ludwig Feuerbach, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft. § 52".

[821] impuissance mise en action (Fr.) – Eyleme geçirilen güçsüzlük/iktidarsızlık.

[822] χατ' έξόχήν (Yun.) – esas kesin olarak.

*86 Zira, İnsan = beyin + kalp'tir ve İnsan'ı teşkil etmek için iki kişiye ihtiyaç vardır; dolayısıyla ilişkilerinde biri kafa diğeri de kalp olarak zuhur eder: Erkek ve kadın. Aksi halde, iki kişinin neden tek kişiye göre daha insani olduğunu anlamak imkânsızdır. Saint-Simoncu birey.[257]

[824] selfactor başında çalışan bir piecer – selfactor, dokuma makinesinin otomatik çalışan bir parçasıdır; piecer; bu makine başında duran ve kopan iplikleri düğümleyip yeniden birbirine tutturan genç bir kızdır.

[825] Burada, elinizdeki kitabın 50. sayfasında geliştirilmeye başlanan ve el yazmasında kesintiye uğrayan düşünce tamamlanmaktadır.